This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

[illegible] der Juden in Ro[illegible]

von

[illegible]stein und Dr. Paul Rieger.

[illegible]ster Band.

Berlin.
Mayer & Müller.
1896.

Geschichte der Juden in Rom.

Erster Band.

139 v. Chr.—1420 n. Chr.

Von

Dr. Hermann Vogelstein und Dr. Paul Rieger.

Berlin.
Mayer & Müller.

Motto: „Fragt dich jemand: Wo ist dein Gott? so sage ihm: In der grossen Stadt Rom.“ [Jeruš. Thaánith $64_{a\,12}$].

Geschichte der Juden in Rom

von

Dr. Hermann Vogelstein und Dr. Paul Rieger.

Erster Band.

Berlin.
Mayer & Müller.
1896.

Geschichte der Juden in Rom.

Erster Band.

139 v. Chr.—1420 n. Chr.

Von

Dr. Hermann Vogelstein und Dr. Paul Rieger.

Berlin.
Mayer & Müller.
1896.

ALM 4499

Inhalt.

	Seite
Vorwort	VII—VIII
Die Juden im heidnischen Rom. (139 v. Chr. bis 312 n. Chr.)	1— 35
Leben und Treiben der Juden in Rom	36— 91
Literarisches Leben	92—112
Die jüdische Gemeinde bis zum Ausgang des ersten Jahrtausends. (312—1000)	113—139
Sittengeschichtliches aus dieser Periode	140—169
Literarisches Leben in dieser Periode	170—209
Die jüdische Gemeinde Roms während des grossen Kampfes zwischen Papsttum und Kaisertum. (1000—1304)	210—258
Kultur- und Sittengeschichtliches aus dieser Periode	259—299
Fortschreitende Entwicklung und geistige Blüte der Gemeinde während der Demokratie und des Schismas. (1303—1420)	300—325
Sittengeschichte und Finanzwesen während dieser Periode	326—349
Literarisches Leben in der Zeit vom Jahre 1000—1420	350—458
Beilagen	459—494
Berichtigungen	495—497
Register	498—511

ALM 4499

Vorwort.

Die Erkenntnis, dass die Einzelgeschichten der jüdischen Gemeinden erschöpfend behandelt werden müssen, bevor an eine Gesamtgeschichte der Juden in den einzelnen Ländern gedacht werden kann, hat uns veranlasst, uns an die Bearbeitung der von der Moriz Rapoportstiftung in Wien Ende 1890 zum zweiten Male gestellten Preisaufgabe, einer Geschichte der Juden in Rom, zu machen. Wir entschlossen uns aber erst im Herbst 1891, die Arbeit zu übernehmen. Unserer am 31. Dezember 1892 dem Komité überreichten Arbeit wurde dann im Juli 1894 der halbe Preis zugesprochen. Das Urteil der Preisrichter haben wir trotz mehrfacher Bitten aus uns leider nur teilweise bekannt gewordenen Gründen vom Kuratorium der Stiftung nicht erfahren können..

Obwohl die von A. Berliner verfasste Geschichte der Juden in Rom, welcher die andre Hälfte des Preises zuerkannt wurde, erst vor kurzem erschienen ist, hielten wir eine Veröffentlichung unserer Arbeit doch nicht für überflüssig. In wie weit diese unsere Ansicht berechtigt ist, werden einsichtige Leser der beiden nunmehr gedruckt vorliegenden Bearbeitungen am besten beurteilen können. Berliner gebührt das Verdienst, zuerst auf die Spezialgeschichte der römischen Gemeinde hingewiesen zu haben. Seine mehrfachen Veröffentlichungen aus Gemeindeakten (seit 1874) haben uns vielfach gefördert. Wie wenig wir aber aus seiner Geschichte der Juden in Rom für unsere Arbeit entnehmen konnten, zeigen die von uns stets mit grösster Gewissenhaftigkeit gegebenen Anführungen aus seinem Buche.

Die vorliegende Arbeit bietet im wesentlichen unsere s. Z. dem Kuratorium eingereichte Bearbeitung der Aufgabe. Sie ist aber, be-

sonders im ersten Teil durch eine eingehendere Verwertung des bereits damals gesammelten Materials sowie durch seither gemachte Sammlungen bedeutend erweitert worden. Sie will in möglichster Kürze alle zugänglichen Materialien zur Geschichte der römischen Juden und vor allem eine eingehende Schilderung des inneren Gemeindelebens bieten. Es ist wohl überflüssig, hier darauf hinzuweisen, dass die jüdische Gemeinde Roms mit Recht unser besonderes Interesse beanspruchen darf. Mehr als zwei Jahrtausende besteht sie daselbst, unzerstörbar im Wechsel der Zeiten, als eine treue Pflegerin und Wahrerin des Bundes vom Sinai, für dessen Wahrheit sie nur zu oft mit Gut und Blut Zeugnis abgelegt hat. Es lohnt wahrlich, die wechselreichen Schicksale dieser ältesten Gemeinde Europas eingehender zu betrachten und ihre wackeren Lehrer und würdigen Meister zu neuem Leben erstehen zu lassen.

Über die Verteilung der Arbeit giebt die untenstehende Übersicht [1]) genauen Aufschluss. Mehrjährige gemeinsame Studien gestatteten uns einen fortdauernden mündlichen Gedankenaustausch über diese Arbeit und boten uns die Möglichkeit, das Werk einheitlich zu gestalten.

Wir danken auch an dieser Stelle den Herren Proff. L. Quidde und W. Friedensburg, die uns in selbstloser Weise Abschriften aus den Beständen der verschiedenen römischen Bibliotheken besorgten, sowie Herrn Prof. Schechter in Cambridge für die Durchsicht einer dortigen Handschrift für unsere Zwecke.

Zu besonderem Danke sind wir der Königlich Sächsischen Staatsregierung, die uns Handschriften der Pariser Nationalbibliothek vermittelte, sowie den Verwaltungen der königlichen Bibliotheken zu Dresden und zu Berlin verpflichtet.

Die Israelitische Allianz in Wien und die Alliance israélite universelle haben den Druck unseres Werkes unterstützt, wofür wir auch hier unseren Dank aussprechen.

---

[1]) Vogelstein I S. 1—139. 210—299. 350—446. 456—458;
Rieger I S. 140—209. 300—349. 446—455. 483—489 und II.

Oppeln und Potsdam, 1. Juli 1896.

Vogelstein. Rieger.

Die Juden im heidnischen Rom.

(139 v. Chr. — 312 n. Chr.)

Als des grossen Alexander Weltreich in Trümmer gesunken war, da war es Rom, das nach einem Ausspruche des Dionysios von Halikarnass alle Völker zwang, ihre Blicke nach dem Capitol zu richten. Seit den Makkabäerkriegen kam auch das kleine Völkchen der Juden in Berührung mit den neuen Beherrschern der Welt, und bald beherbergte die Hauptstadt des Römerreiches eine jüdische Gemeinde. Als Handel und Gewerbe treibende Ansiedler kamen sie in die Tiberstadt, zum Teil wurden sie als kriegsgefangene Sklaven von Pompeius und später von Titus dorthin gebracht. Während die in der Heimat Zurückgebliebenen sich immer von neuem erhoben und den ungleichen Kampf gegen ihre übermächtigen Bedrücker führten, wurde die ruhige Entwickelung der römischen Judengemeinde durch alle diese Erschütterungen nicht wesentlich gestört. In der Ausübung ihrer Religion waren sie durch die Regierung geschützt. Die Kaiser waren ihnen nicht ungünstig gesinnt, und die Gunst, deren sie sich unter Cäsar und Augustus zu erfreuen hatten, ist von dem wohlthätigsten Einflusse für die Gemeinde gewesen, die bereits zeitig durch ihre Grösse eine Bedeutung erlangte. Allerdings sind ihnen auch in Rom Bedrückungen und Verfolgungen nicht ganz erspart geblieben, aber auf die Dauer haben diese die Schicksale der römischen Juden nicht ungünstig beeinflussen können. In stetem Verkehr mit den Römern lernten sie ihre Vorzüge bewundern, ihre Fehler verabscheuen, und während sie selbst von manchen gehasst und geschmäht wurden, fand der Glaube an den einzigen Gott dennoch zahlreiche Anhänger. Dem Christentum war der Boden in Rom durch die Juden geebnet worden.

Mit dem Siege Constantins über Maxentius gewann das Christentum die volle Gleichberechtigung und bald darauf die Herrschaft im römischen Reiche. Dieser Sieg, eines der folgenschwersten Ereignisse der Weltgeschichte, war auch für die Juden in Rom von epochemachender Bedeutung.

Über der Geschichte Judäas in dem Zeitraum von Alexander d. Gr. bis zur makkabäischen Erhebung liegt ein tiefes Dunkel; und über die Juden in der Diaspora erfahren wir auch nach den Makkabäerkriegen nur äusserst wenig. Wir kennen nicht den Umfang dieser Diaspora, und noch weniger vermögen wir die Zeit der Gründung der bald da, bald dort plötzlich aus dem Dunkel auftauchenden Gemeinden zu ermitteln. So viel steht jedoch fest, dass sich seit Alexanders Zeiten die Juden in dem neuen hellenistischen Weltreiche ausbreiteten und von hier aus allmählich in die Städte des Römerreiches gelangten. Nur so ist es überhaupt erklärlich, dass es etwa um die Zeit von Christi Geburt nach Strabo [1]) kaum einen Ort auf Erden gab, in dem nicht auch eine jüdische Bevölkerung anzutreffen war. Die Juden machten in jener Zeit einen bedeutenden Umwandlungsprozess durch; das ehemals vorwiegend ackerbautreibende Volk wurde zum Handelsvolk, und so entstanden die ersten jüdischen Niederlassungen in den grossen Handelsemporien der alten Welt, von denen aus sie sich dann immer weiter verzweigten.[2]) So ist es auch nicht zu verwundern, dass uns über diese Niederlassungen, die eine eigentliche Geschichte gar nicht hatten, erst dann etwas berichtet wird, wenn innerhalb dieser Kolonien ein wichtiges Ereignis den ruhigen Gang der Entwickelung unterbricht. Um die Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. finden wir Juden in Kleinasien und auf den ionischen Inseln [3]); in Ägypten, namentlich in Alexandria und Kyrene gab es seit den Anfängen der ptolemäischen Herrschaft eine grosse Anzahl Juden [4]), und naturgemäss wandten sie sich hier ganz besonders dem Handel zu.[5])

Bei den überaus lebhaften Handelsbeziehungen zwischen Alexandria und Rom und bei den seit den makedonischen und syrischen Kriegen beginnenden Verbindungen zwischen Italien und dem Osten ist es fast zweifellos, dass bereits in sehr früher Zeit Juden, wenn auch anfangs nur vorübergehend, nach Rom geführt wurden. Es hat daher

---

[1]) Strabo bei Joseph. Ant. XIV. 7_3; vgl. Jos. Bell. jud. II. 16_4.
[2]) Herzfeld, Handelsgeschichte der Juden 200 ff., 336 ff.
[3]) Cic. pro Flacco 68; Jos. Ant. XIV. 10_8. $_{14-22}$.
[4]) Strabo a. a. O.
[5]) Grätz, Geschichte der Juden III. 32.

nichts Überraschendes, wenn wir bereits im Jahre 139 v. Chr. Juden in grösserer Anzahl in Rom finden. Wie überall, wohin sie kamen, fanden sie sich auch hier zur gemeinsamen Verehrung Gottes an den Sabbathen zusammen [1]), und dieser fremdartige Kultus wurde bald ein Gegenstand des Interesses für die Römer, von denen sich manche an diesen gottesdienstlichen Versammlungen beteiligt zu haben scheinen. Begannen doch seit den orientalischen Kriegen die altrömischen Sitten und Anschaunngen mehr und mehr zu schwinden und fremde Bräuche und Kulte, trotz aller Anstrengungen der konservativen Partei zur Erhaltung des alten Römertums, in Rom Eingang zu finden.[2]) Ob wir es hier mit einer jüdischen Propaganda zu thun haben, oder ob Römer aus eigenem Antrieb an den gottesdienstlichen Versammlungen teilgenommen haben, wird sich wohl kaum entscheiden lassen.[3]) Jedenfalls erblickte die altrömische Partei in diesem Kultus und überhaupt in der Anwesenheit der Juden in der Hauptstadt eine Gefahr für die alten Sitten, und der Prätor Hispalus erliess im Jahre 139 v. Chr. das Ausweisungsdekret. Die Form, in welcher diese Nachricht erhalten ist, beweist jedoch zur Genüge, dass dieses Ausweisungsdekret nicht die jüdische Gemeinde in Rom betraf, welche damals noch nicht bestand, sondern sich gegen fremde Juden richtete, die sich zu vorübergehendem Aufenthalte, als Kaufleute od. dgl., in der Stadt befanden.[4])

---

[1]) Hierauf deuten wohl die Worte „Sabazi Jovis cultu" bei Valer. Maxim. I. 3_3. Die Verwechselung mit der phrygischen Gottheit ist durch den Gleichklang mit Sabbath oder *Σαβαώθ* entstanden. Welches dieser beiden Worte den Anlass zur Verwechselung gegeben hat, wird sich kaum entscheiden lassen. Wahrscheinlich hat die Bezeichnung Gottes als *Σαβαώθ* und die strenge Sabbathfeier und feierliche Gottesverehrung am Sabbath zu einer Identifizierung dieser beiden den Römern unbekannten Begriffe mit dem ihnen bekannten phrygischen Juppiter Sabazius geführt; s. Preller, Griech. Mythologie I² 549 Anm. 3; Hild REJ VIII. 6; Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II. 505. Valer. Maxim. hat seinen Bericht offenbar unverändert aus einer alten Quelle übernommen; in alter Zeit aber musste die Sabbathfeier und die Gottesverehrung am Sabbath sich viel leichter den Römern einprägen als der Gottesname *Σαβαώθ*.

[2]) Mommsen, Röm. Gesch. I⁸ 865, vgl. Hild in REJ VIII. 8 f.; so auch die Ausweisung der Chaldäer (Valer. Max. l. c.).

[3]) Die Worte „qui Sabazi Jovis cultu Romanos inficere mores conati erant" können nach beiden Seiten hin gedeutet werden. Dagegen scheint die andere Relation eine Propaganda zu bezeugen „qui Romanis tradere sacra sua conati erant".

[4]) Idem Judaeos . . . repetere domos suas coegit. Valer. Max. l. c.; s. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes etc. II. 505, Hild a. a. O. Die Vermutung, dass das Personal der damals in Rom anwesenden jüdischen Gesandtschaft religiöse Propaganda getrieben habe, und dass der Prätor deshalb die Gesandtschaft, die soeben den

In demselben Jahre, in welchem diese Ausweisung von Juden aus Rom stattfand, brachte eine Gesandtschaft des Hasmonäerfürsten Simon ein Schutz- und Trutzbündnis mit dem römischen Senat zustande. Schon der Makkabäerheld Juda hatte freundschaftliche Beziehungen mit Rom angeknüpft. Er hatte „von der Macht der Römer gehört“[1]) und sich beeilt, nach seinen ersten Erfolgen sich ihrer Freundschaft und ihres Wohlwollens zu versichern. Seine Gesandten, Eupolemos Sohn des Johannes und Jason Sohn des Eleazar, erwirkten in Rom im Jahre 161 oder 160 v. Chr. den Abschluss eines Freundschaftsvertrages — um mehr konnte es sich nach Lage der Dinge nicht handeln[2]) — den Judas Bruder und Nachfolger Jonathan etwa 15 Jahre später durch eine neue Gesandschaft unter Numenios Sohn des Antiochus und Antipater Sohn des Jason erneuerte.[3]) Dieselben Männer gingen wenige Jahre später als Gesandte Simons, der die Unabhängigkeit Judäas vom syrischen Reiche proklamiert hatte, nach Rom, und hier wurde in feierlicher Senatssitzung im Tempel der Concordia an den Iden des Dezember 139 v. Chr. ein Schutz- und Trutzbündnis zwischen Rom und Judäa abgeschlossen[4]), nachdem der Senat einen 1000 Minen schweren goldenen Schild als Geschenk von Simon angenommen hatte.[5]) Bald hatten die Juden unter Simons Nachfolger Johann Hyrkan Veranlassung, infolge der Angriffe des syrischen Königs den Bündnisfall für gekommen zu erachten. Zu Beginn des Jahres 133 v. Chr. suchte eine jüdische Gesandtschaft die Hilfe der Römer nach, und als die Gesandten mit einem ziemlich nichtssagenden Bescheid zurückgekehrt waren[6]), schickte Johann Hyrkan noch im

---

Bündnisvertrag zustande gebracht hatte, freundschaftlich zum Verlassen der Stadt aufgefordert habe, (Mendelssohn Senati consulta Rom. in Jos. Ant. (in Acta soc. philol. Lips. V) 119; Ritschl, Rhein. Mus. 28_{587}. 29_{342}) hat gegenüber dem sehr entschiedenen Ausdrucke bei Val. Max. „coegit“ gar zu wenig Wahrscheinlichkeit. Auch ist es kaum anzunehmen, dass man die Gesandten eines neuen Verbündeten zur Abreise gedrängt habe; vielmehr dürfte diese Ausweisung von Juden aus Rom vor dem Abschluss des Vertrages (13. Dezember) stattgefunden haben.

[1]) *Καὶ ἤκουσεν Ἰούδας τὸ ὄνομα τῶν Ῥωμαίων* I. Mak. 8_1; Jos. Ant. XII. 10_6.

[2]) I. Mak. 8_{17} ff., II Mak. 4_{11}, Jos. Ant. XII. 10_6. Über die jüdischen Gesandtschaften und die römischen Senatsbeschlüsse betr. der Juden s. Ritschl, Rhein. Mus. $28_{586-614}$, $29_{327-348}$, $30_{428-435}$; Mendelssohn a. a. O. sowie Rhein. Mus. $30_{419-428}$, $32_{240-258}$; Mommsen in Hermes $9_{281-291}$; Niese das. $11_{466-468}$.

[3]) I. Mak. 12_1 ff.; Jos. Ant. XIII. 5_8.

[4]) I. Mak. 14_{15} ff.; Jos. Ant. XIII. 7_3. XIV. 8_5.

[5]) Jos. Ant. XIV. 8_5; I. Mak. 14_{24}; s. Mendelssohn in acta soc. etc. 121 Anm.

[6]) Jos. Ant. XIII. 9_2.

Sommer desselben Jahres eine neue Gesandtschaft nach Rom, welche den Erfolg hatte, dass der Senat zu Gunsten seines Verbündeten bei Antiochus von Syrien intervenierte.[1])

Das Ausweisungsdekret des Hispalus mochte wohl allmählich in Vergessenheit geraten sein, jedenfalls hat es die Niederlassung der Juden in Italien auf die Dauer nicht gehindert. Vielleicht kamen die ersten ständigen Ansiedler als Kriegsgefangene im mithridatischen Kriege aus Kleinasien dorthin.[2]) Sicher ist nur das eine, dass bereits in den ersten Jahrzehnten des ersten vorchristlichen Jahrhunderts Juden in erheblicher Anzahl in Italien und speziell in Rom lebten und die Tempelsteuer nach Jerusalem zahlten.[3]) Dass der Quästor und Scheinankläger des Verres, den Plutarch zum Juden macht[4]), nicht Jude gewesen ist, ist neuerdings überzeugend nachgewiesen worden.[5]) Eine grosse Anzahl von Juden kam gleichzeitig nach Rom als Kriegsgefangene des Pompeius. In den Bruderstreit zwischen Hyrkan und Aristobul hatte nämlich Pompeius, von beiden Parteien als Schiedsrichter angerufen, zu Hyrkans Gunsten eingegriffen, Jerusalem im Sturm genommen, Aristobul mit seiner Familie und zahlreiche jüdische Krieger gefangen fortgeführt.[6]) Am 29. und 30. September des Jahres 693 d. St. (61 v. Chr.) feierte der Sieger seinen Triumph über die Völker des Ostens mit einer Pracht und einem Glanze, wie man bis dahin ein solches Schauspiel in Rom noch nicht gesehen hatte. Unter den zahllosen Siegestrophäen ward auch das kostbare Geschenk aufgeführt, das Aristobul dem römischen General übersandt hatte, ein Garten oder Berg mit Tieren — Löwen und Hirschen — und Obstbäumen, umrahmt von einem Weinstock, ganz aus Gold im Werte von 500 Talenten.[7]) Das Kunstwerk, das einst von Aristobuls Vater als Weih-

[1]) Das. XIV. 10_{22}.

[2]) Neubauer in JQR IV. 606.

[3]) Cic. pro Flacc. 67 „Cum aurum Judaeorum nomine quotannis ex Italia et ex omnibus provinciis Hierosolyma exportari soleret"; s. Berliner, Gesch. d. Juden in Rom I. 8. Schon vorher hatten Graetz III. 170, M. A. Levy, Epigraph. Beiträge (in Jahrb. f. d. Gesch. der Juden und des Judentums II) 278, L. Geiger, Quid de Judaeorum moribus atque institutis scriptoribus Rom. persuasum fuerit p. 7, Hild a. a. O. 9, Neubauer a. a. O. u. a. angenommen, dass es bereits vor Pompeius Juden in Rom gegeben habe.

[4]) Plut. Cic. 7.

[5]) Th. Reinach in REJ XXVI. 36 ff.

[6]) Jos. Ant. XIV. 1 ff.; Strabo Geogr. XVI. 40. 46; Dio Cass. 37_{15} f.; Tac. Hist. V. 9.

[7]) Strabo bei Jos. Ant. XIV. 3_1; Plin. Nat. hist. 37_{12} s. Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme 93 Anm. 3, 283 Anm. 2.

geschenk für den Tempel zu Jerusalem bestimmt war, erhielt nach dem Triumphe seinen Platz im Tempel des capitolinischen Juppiter und gemahnte fortan durch seine Inschrift „Von Alexander, dem König der Juden“ an die Abhängigkeit Judäas von Rom.[1]) Im Zuge der Kriegsgefangenen schritten die Streiter für Judäas Unabhängigkeit, an ihrer Spitze der „hochsinnige“[2]) Aristobul, einher[3]), der die Schmach und die Unthätigkeit, zu der er in Rom verdammt war, niemals verwinden konnte. Nach mehrjähriger Gefangenschaft gelang es ihm in die Heimat zu entfliehen und dort die Fahne des Aufruhrs aufzupflanzen; aber nach kurzer Zeit hatte Gabinius dem Aufstande ein Ende gemacht und den König gefangen nach Rom geschickt[4]), wo der unruhige Mann nun doppelt scharf bewacht wurde. Noch einmal lächelte ihm das Glück, als der Bürgerkrieg zwischen Cäsar und Pompeius ausbrach. Cäsar, der, wie Mommsen sagt[5]), zu Beginn des Krieges allein stand, ohne Genossen, nur umgeben von militärischen und politischen Adjutanten, wollte sich die glänzenden Fähigkeiten und den ingrimmigen Hass Aristobuls gegen Pompeius zu Nutze machen. Er liess ihn aus seiner Haft befreien und übertrug ihm das Kommando über zwei Legionen, mit denen er den Feind im Osten bekämpfen sollte. Aus der Tiefe des Unglücks schien Aristobul plötzlich zum Gipfel des Glücks erhoben zu sein, Hoffnungen und Entwürfe durchkreuzten sein Hirn — da machte Gift dem Leben des Mannes, den die Pompejaner mit Recht fürchteten, ein Ende. Cäsars Anhänger geleiteten ihn in Rom zu Grabe; mehrere Jahre später liess Antonius den Leichnam nach Jerusalem überführen und dort in den Königsgräbern beisetzen.[6])

Von den übrigen Kriegsgefangenen des Pompeius erhielten die meisten nach kurzer Zeit die Freiheit. Zum Teil mögen sie bald nach dem Triumphzuge in Freiheit gesetzt[7]), zum Teil nach einer stets und überall von den Juden geübten schönen Sitte von ihren Glaubensgenossen losgekauft worden sein; zum Teil wurden sie von ihren neuen

---

[1]) Strabo a. a. O.

[2]) *ἀνὴρ δὲ λαμπρὸς καὶ μεγαλόψυχος γενόμενος* Jos. Ant. XIV. 6_1.

[3]) Jos. Ant. XIV. 4; Plut. Pomp. 45; Eutrop. 6_{10}.

[4]) Jos. Ant. XIV. 6_1; Bell. ind. I. 8; Plut. Anton. 3; Dio Cass. 39_{56}.

[5]) Mommsen, Röm. Gesch. III^8 374.

[6]) Jos. Ant. XIV. 7_4; Bell. ind. I. 9_1; vgl. Dio Cass. 42_{35}.

[7]) Vgl. Appian. Alexandrin., Mithrid. 117 [*Πομπήϊος*] *οὐδένα τῶν αἰχμαλώτων ἔσυρεν .... ἀλλ' ἐς τὰς πατρίδας ἔπεμψε δημοσίαις δαπανήμασι χορὶς τῶν βασιλέων*, was wohl kaum ganz wörtlich zu nehmen ist.

Herren, denen sie durch die peinliche Beobachtung des jüdischen Ceremonialgesetzes bald zur Last fielen, freigegelassen.[1]) Sie bildeten die Mehrzahl[2]) und den Grundstock der jüdischen Gemeinde in Rom, so zwar, dass die römischen Juden schlechtweg nach ihnen als „Freigelassene" bezeichnet wurden.[3]) In die Notwendigkeit versetzt, sich im fremden Lande ihren Unterhalt zu erwerben, wandten sie sich naturgemäss zum grössten Teile den verschiedenen Zweigen des Handels und Gewerbes zu und wählten ihre Wohnungen in dem hierfür am günstigsten gelegenen Stadtteil am rechten Tiberufer.[4]) Dort waren die Anlegeplätze der phönizischen und griechischen Schiffer, dort wohnten die zahlreichen Kleinhändler und Krämer, die vom Handel mit den Schiffen lebten; Gerbereien, Salbenfabriken u. dgl., die in der eigentlichen Stadt nicht geduldet wurden, waren dorthin verbannt[5]). Wahrscheinlich hatten die bereits früher in Rom ansässigen Juden sich aus denselben Gründen im transtiberinischen Viertel niedergelassen, ein Grund mehr für die neuen Ankömmlinge, diese Gegend zum Aufenthalt zu wählen. Es war nicht nur die allgemein bewunderte Eintracht und das Gefühl, dass sie im Falle der Not an ihren Glaubensbrüdern eine Stütze haben würden[6]), das sie zusammenführte, sondern ebenso sehr ihre gemeinsamen religiösen Interessen, und so ist es nicht zu verwundern, dass in Rom, wie in Alexandria, alsbald ein eigenes Judenviertel entstand. Hier in der neuen Heimat war auch sehr bald aller Parteihader und alles Gezänke vergessen, das im Heimatlande so heftig tobte, und der fremden Umgebung gegenüber fühlten die Juden sich solidarisch verbunden. Dabei beteiligten sie sich eifrig am politischen Leben, und wenn man Ciceros Worten Glauben schenken darf, übten sie in den Volksversammlungen einen grossen Einfluss aus.[7]) Er hebt ihre Einigkeit und ihre Rührigkeit sowie ihre grosse Zahl hervor[8]); freilich waren ihre politschen Bestrebungen seiner Ansicht nach dem Wohle des Staates schädlich.[9])

---

[1]) Philo, leg. ad Cai. ed. Mang. II. 568.

[2]) Das.

[3]) Apostelgesch. 6_9; vgl. Tac. Ann. II. 85 libertini generis.

[4]) Philo a. a. O.

[5]) cf. Martial VI. 93_4; Juven. XIV. 201 f.

[6]) *τὴν πρὸς ἀλλήλους ἡμῶν ὁμόνοιαν* Jos. c. Ap. II. 39, vgl. Cic. pr. Flacc. 66 quanta concordia.

[7]) Cic. a. a. O.

[8]) Das. 66. 67.

[9]) Das. 67. multitudinem Judaeorum.... pro republica contemnere gravitatis summae fuit.

Die letztere Bemerkung deutet darauf hin, dass die Juden im allgemeinen die Bestrebungen der Partei unterstützten, welche Cicero während seiner politischen Laufbahn heftig bekämpft hat, nämlich der Popularpartei. An sich war ja auch nichts natürlicher, als dass diese Neubürger auf der Seite der Demokratie standen, die seit den Zeiten der Gracchen für die materielle und politische Hebung der ärmeren und nicht mit Vollbürgerrecht ausgestatteten Klassen thätig war. Dazu kommt noch, dass die Juden in jener Zeit von Hause aus demokratisch gesinnt waren; war doch vor Pompeius eine Gesandtschaft erschienen, welche um Absetzung der beiden königlichen Brüder und um Einführung einer republikanischen Staatsverfassung bat.[1]) Ist aber diese Annahme berechtigt, so liegt in der politischen Stellungnahme der Juden ein weiterer Erklärungsgrund für das Wohlwollen, das Cäsar, der Führer der Popularpartei, ihnen bewiesen hat.[2]) In lebhaftem Verkehr standen sie mit dem Heimatlande. Sie zahlten die Tempelsteuer nach Jerusalem[3]) und hatten offenbar zahlreiche persönliche Beziehungen mit Judäa; denn wenige Jahrzehnte später gab es bereits in Jerusalem eine Synagoge der römischen Juden.[4]) Mit regstem Interesse verfolgten sie daher im Jahre 59 den Prozess gegen den früheren Proprätor von Asien, L. Valerius Flaccus, der wegen Erpressungen angeklagt war; u. a. hatte er die Tempelspenden der Juden in den kleinasiatischen Städten — über 120 Pfund Gold — auf Grund eines alten, zuletzt im Jahre 63 erneuerten Senatsbeschlusses, der die Ausfuhr von Gold aus dem römischen Reiche untersagte, konfisziert.[5]) Der Prozess hatte für die Juden eine prinzipielle Bedeutung; denn billigte das Gericht die Handlungsweise des Prätors, so war damit auch den römischen Juden die Zahlung der Tempelsteuer unmöglich gemacht.[6]) Flaccus' Verteidiger, Cicero, malt denn auch die Parteinahme der Juden und ihre drohende Haltung gegenüber allen, die für den Angeklagten eintreten, in den grellsten Farben. Nur mit

---

[1]) Jos. Ant. XIV. 3_2; Diodor. Siculus XL. (Reinach S. 76).

[2]) Die Behauptung Manfrins (Gli Ebrei sotto la dominazione Romana I. 215), dass die Juden Cäsars Schulden getilgt hätten, schwebt wie viele seiner zahlreichen Hypothesen völlig in der Luft.

[3]) Cic. a. a. O. 67.

[4]) Apostelgesch. 6_9.

[5]) Cic. a. a. O. 68.

[6]) Dass diese Steuer seitens der Juden niemals als eine Last, sondern gewissermassen als ein Vorrecht betrachtet wurde, beweist das Edikt des Honorius vom J. 404 (Cod. Theod. XVI. 8_{17}); s. Gans in Zunz' Ztschr. f. d. Wissensch. d. Judt. S. 271.

leiser Stimme will er reden, um nur von dem Gerichtshof gehört zu werden[1]). Indes dürfen wir dieser Bemerkung des Redners nicht allzuviel Glauben beimessen; es ist ein von ihm auch sonst[2]) angewendeter Kunstgriff, um die Richter für seinen Clienten günstig zu stimmen. Wenngleich die römischen Juden in erregter Stimmung den Verlauf des Prozesses verfolgt haben, so war eine Gefahr für den Redner doch keineswegs vorhanden; sonst hätte er sicherlich seine gehässigen Angriffe gegen Juden und Judentum[3]) nicht vorgebracht.

Die Tage der römischen Republik waren gezählt, zwischen Cäsar und Pompeius brach der Kampf aus, der das ganze römische Reich in Mitleidenschaft zog, in dem es sich aber nur darum handelte, welchem von den beiden Machthabern die Herrschaft der Welt zufallen sollte. Überall traten die Juden auf Cäsars Seite. Aristobul wollte ihm als Heerführer dienen[4]), Hyrkan nnd sein allmächtiger Minister Antipater sowie die ägyptischen Juden leisteten ihm im alexandrinischen Kriege wesentliche Dienste.[5]) Der neue Monarch von Rom zeigte sich auch den Juden überaus wohlwollend. Aber es war nicht nur die Dankbarkeit, die ihn hierzu bestimmte, sondern vor allem waren politische Erwägungen entscheidend; denn Cäsar stand als Staatsmann viel zu hoch, als dass er sich von persönlichen Rücksichten hätte leiten lassen. Die Umwandlung des römischen Reiches in eine Monarchie musste notwendig, da der Einfluss aller stadtrömischen Bürger auf die Regierung beseitigt wurde, allmählich zu einer völligen Gleichstellung aller Bewohner des Reiches führen; das Stadtbürgertum musste ersetzt werden durch das Reichsbürgertum.[6]) Die Juden, die fast über alle Teile des Weltreiches verbreitet waren, mussten dem Monarchen als die geeignetsten Träger dieses Gedankens erscheinen[7]), und das erklärt am besten die bevorzugte Stellung, die er ihnen einräumte. Den Fürsten Judäas stattete er seinen Dank durch eine Reihe von Verordnungen ab, welche die politische Stellung Judäas regelten[8]), die Juden in Alexandria erklärte er zu Bürgern dieser Stadt.[9]) Den

---

[1]) Cic. a. a. O. 66.

[2]) Z. B. in der Einleitung zu seiner Rede pro Milone.

[3]) barbara superstitio § 67, vgl. 69.

[4]) S. o. S. 6.

[5]) Jos. Ant. XIV 8_{1-3}; Bell. iud. I. 9_{3-5}.

[6]) Dass die dahingehenden Bestrebungen Cäsars ganz offenkundig waren, beweist die Trauer der „exterae gentes“ über seinen Tod. (Suet. Caes. 84.)

[7]) Mommsen RG III[8] 549.

[8]) Jos. Ant. XIV. 10_{2-7}.

[9]) Das. XIV. 10_1.

Juden im ganzen Römerreiche gewährleistete er völlige Kultusfreiheit, er gestattete ihnen die Sammlung von Geldern für ihre religiösen Zwecke und beseitigte damit alle Schwierigkeiten, welche der Absendung der Tempelsteuer im Wege standen. Diese Vergünstigungen wurden ausdrücklich auch den Juden in Rom selbst gewährt, und gleichzeitig erhielten sie noch ein weiteres Privilegium. Das strenge Vereinsgesetz, durch das Cäsar alle in Rom bestehenden Collegien aufhob, fand auf die Juden keine Anwendung; ihre religiösen Zusammenkünfte blieben nach wie vor erlaubt.[1]) Schon vorher, unter dem Konsulate des Lentulus und Marcellus (49. v. Chr.), war den Juden in Kleinasien, soweit sie das römische Bürgerrecht besassen, Befreiung vom Militärdienste zugestanden worden[2]) „weil sie am Sabbath weder Waffen tragen, noch marschieren dürften und ihre vorschriftsmässigen Nahrungsmittel sich nicht beschaffen könnten.“[3]) Zweifellos hat Cäsar dieses Vorrecht auf die Juden im ganzen Reiche ausgedehnt[4]), ebenso wie die Eximierung von der römischen Civilgerichtsbarkeit.[5]) Die Edikte Cäsars zu Gunsten der Juden, die unmittelbar nach seinem Tode vom Senate neu bestätigt wurden[6]), sind von der grössten Bedeutung geworden; sie schufen die staatsrechtliche Grundlage für die Behandlung der Juden, an welcher man bis zum Siege des Christentums kaum jemals gerüttelt hat; man hat sie mit Recht als die Magna Charta der Juden bezeichnet.[7]) Dass unter so günstigen Verhältnissen die jüdische Gemeinde in Rom aufblühte, war nur natürlich. Aber die Juden wussten auch, was sie Cäsar zu verdanken hatten, und nirgends war die Trauer um seinen Tod tiefer und aufrichtiger, als bei den römischen Juden, die selbst bei Nacht das Grabmal ihres Wohlthäters aufsuchten.[8])

Cäsars Tod stürzte das Reich in Anarchie und entfachte den

---

[1]) Das. XIV. 10_8, Suet. Caes. 42.

[2]) Das. XIV. $10_{13.\ 16.\ 19}$. Irrig ist demnach Mommsens Ansicht (Der Religionsfrevel nach Röm. Recht, Hist. Ztschr. 64_{408}), der gelegentlich der Massregel des Tiberius äussert, die Befreiung der Juden vom Kriegsdienste käme ihnen nicht zu, sofern sie römische Bürger wären.

[3]) Das. XIV. 10_{12}.

[4]) Unmittelbar nach Cäsars Tode wurde es für die kleinasiatischen Juden von Dolabella erneuert (Jos. Ant. XIV. 10_{12}, vgl. XIV. 10_{18}).

[5]) Jos. Ant. XIV. 10_{17}. In späterer Zeit finden wir einen jüdischen Gerichtshof in Rom; s. w. u.

[6]) Jos. Ant. XIV. $10_{9.\ 10}$.

[7]) Niese in Hermes XI_{488}.

[8]) Suet. Caes. 84.

Bürgerkrieg, der mehr als ein Jahrzehnt wütete; durch die Schlacht bei Actium ward Octavian Alleinherrscher. „Durch Krieg hatte Octavian die Herrschaft über die Welt gewonnen: Augustus befestigte diese Herrschaft durch Frieden.“ [1]) Er reorganisierte das durch die Bürgerkriege völlig zerrüttete Reich, besserte und hob die Stellung der Provinzen, besondere Fürsorge aber wandte er der Stadt Rom zu. Die Unsicherheit, welche in den letzten Jahrzehnten geherrscht hatte, suchte er durch Einrichtung von Polizei und Feuerwehr zu beseitigen, herrliche Bauten entstanden in der Stadt, die römischen Bürger wurden von allen direkten Steuern befreit. Gleichzeitig bot er alles auf, um dem Verfall der alten Religion zu steuern und den stark vernachlässigten Kult der römischen Nationalgottheiten zu fördern. Indes hinderte ihn dies Bestreben nicht, den Juden gegenüber dieselbe Politik zu befolgen wie Cäsar. Er hegte zwar keine sonderliche Sympathie für die Juden; so billigte er beispielsweise das Verfahren seines Enkels Claudius, der es unterlassen hatte, auf einer Orientreise in Jerusalem Opfer zu bringen [2]), während er selbst auf seinen Reisen kaum jemals ein Nationalheiligtum unbesucht liess; aber andererseits wandte er dem Tempel zu Jerusalem Spenden zu und liess dort für sich das tägliche Opfer darbringen.[3]) Auch Agrippa, der den Juden günstig gesinnt war [4]), stattete gelegentlich seiner Anwesenheit in Syrien Jerusalem einen Besuch ab und opferte im Tempel.[5]) Augustus erneuerte die Edikte Cäsars zu Gunsten der Juden [6]), er gewährte ihnen völlige Kultusfreiheit, gestattete die Sammlung der Tempelsteuer und bezeichnete ihre Synagogen als unverletzlich. Bemerkenswert ist die besondere Rücksichtnahme auf die strenge Sabbathfeier der Juden [7]); am Sabbath und am Rüsttage des Sabbaths von der neunten Stunde an sollten sie zu keinerlei gerichtlichen Verhandlungen herangezogen werden. Eine spezielle Vergünstigung genossen die Juden der Stadt Rom. Um ihnen ihren Anteil an der Getreideverteilung unverkürzt zukommen zu lassen, ohne sie zur Verletzung ihres Religions-

[1]) Reumont, Gesch. d. St. Rom I. 170.

[2]) Suet. Aug. 93.

[3]) Philo leg. ad. Cai. ed. Mang. II. 569.

[4]) Nicol. Damasc. bei Jos. Ant. XII. 3_2.

[5]) Jos. Ant. XVI. 2_1.

[6]) Das. XVI. 6_2—$_7$.

[7]) Doch scheint aus den Worten *ἐπειδὴ καὶ ἐπὶ τοῦ θείου Σεβαστοῦ αὐταῖς ἦν τετηρημένα* im Edikt des Claudius (Jos. Ant. XIX. 5_3) hervorzugehen, dass die Edikte des Augustus nur die von Cäsar verliehenen Rechte neu bestätigt haben; somit hätten die Juden die genannten Vergünstigungen bereits zu Cäsars Zeiten genossen.

gesetzes zu zwingen, verordnete der Kaiser, dass, falls die Verteilung am Sabbath stattfand, die Juden ihren Anteil am darauffolgenden Tage erhalten sollten.[1])

Unter Augustus nahm Rom einen ungeheuren Aufschwung, jetzt erst war es die Weltstadt geworden, die nicht nur in politischer sondern auch in kommerzieller und geistiger Hinsicht alle anderen Städte des Reiches bei weitem überragte. Auch die Zahl der Juden in Rom wuchs erheblich; den unzweideutigsten Beweis hierfür liefert die Thatsache, dass unter Augustus Regierung mehrere jüdische Gemeinden, die ihre eigenen Synagogen hatten, gegründet wurden.[2]) Die eine nannte sich dem Kaiser zu Ehren die Synagoge der Augustesier, die andere nach Agrippa die der Agrippesier.[3]) Wahrscheinlich fällt auch die Gründung einer dritten Gemeinde, der des Volumnius, in diese Zeit; denn der Mann, nach dem sie sich nannte, ist vermutlich der Präfekt von Syrien, der während seiner Amtsführung sich mehrfach den Juden günstig gezeigt hatte.[4]) Einen weiteren Beweis für die grosse Zahl der römischen Juden liefert ihr Eintreten für die Wünsche ihrer Volksgenossen im Heimatlande. Es war das erste Mal, dass sich der römischen Gemeinde die Gelegenheit bot, die Interessen der Juden ausserhalb Roms zu fördern, und hier wie später hat sie das mit allem Nachdrucke gethan. Als nach Herodes' Tode (3 n. Chr.) der Streit um die Erbfolge naturgemäss am kaiserlichen Hofe ausgetragen wurde, erschien im Auftrage des Volkes eine Gesandtschaft von fünfzig angesehenen Männern in Rom, um die Absetzung des idumäischen Königshauses zu erwirken. Dieser Gesandtschaft schlossen sich in Rom 8000 Juden an, die gemeinsam mit den Gesandten zu dem Apollotempel zogen, wo der Kaiser über das Schicksal Judäas entscheiden wollte.[5]) Indes war es ebenso wie bei den Juden im Heimatlande weniger ihre republikanische Gesinnung als der ingrimmige Hass gegen die „Idumäer", der sie zu ihrer Stellungnahme veranlasste. Die Söhne der Hasmonäerin Mariamne, Alexander und Aristobul, welche

---

[1]) Philo a. a. O.

[2]) Über die jüdischen Gemeinden in Rom s. das folgende Kapitel und die Beilage 1.

[3]) Manfrins Hypothese (Gli Ebrei sotto la dominazione Romana III. 103), dass die Gründung dieser Gemeinden auf Herodes' Einfluss zurückzuführen sei, der gleich Augustus eine religiöse Nivellierung auf der Basis eines Caesarismus oder Augustismus habe herbeiführen wollen, hat alle Wahrscheinlichkeit gegen sich; s. w.

[4]) Jos. Ant. XVI 9_1. 10_7.

[5]) Das. XVI. 11_1; Bell. jud. II. 6_1.

sich mehrere Jahre hindurch im Hause des Asinius Pollio in Rom zu ihrer Ausbildung aufhielten [1]), waren bei den römischen Juden ebenso beliebt wie in Judäa, wo das Volk ihnen begeistert zujauchzte. [2]) Ein Betrüger machte sich die Vorliebe der Juden für diese letzten Hasmonäersprossen und das Mitleid mit ihrem tragischen Geschick zu nutze. Er gab sich für Alexander aus, und wagte es sogar, als er in Sidon und auf Kreta Anhang gefunden hatte, bald nach der Bestätigung von Herodes' Testament nach Rom zu gehen, vermutlich um beim Kaiser seine Ansprüche geltend zu machen. Seine Reise von Puteoli nach Rom glich einem Triumphzuge. Die Juden der Hafenstadt betrachteten ihn als den rechtmässigen König, die römischen Juden zogen ihm jubelnd entgegen und holten ihn in feierlichem Zuge ein. Augustus entlarvte den Betrüger sehr bald und bestrafte ihn und den Urheber des Unfugs. [3]) Der Vorfall ist charakteristisch für die Leichtgläubigkeit der römischen Juden, ein klassischer Beleg für das horazische „credat Judaeus Apella." Geringerer Sympathien hatte sich wahrscheinlich Herodes' Sohn Antipater während seines mehrmaligen Aufenthaltes in Rom [4]) zu erfreuen; auch Archelaus, Antipas und Philippus, die ihre Erziehung in Rom genossen [5]), waren offenbar nicht beliebt, wie aus der Stellungnahme der römischen Juden in dem Erbfolgestreit erhellt.

Seit jener imposanten Kundgebung der römischen Juden im Jahre 3 war noch kein Decennium verflossen, als eine Gesandtschaft von Juden und Samaritanern vor dem Kaiser erschien, um über Archelaus Klage zu führen, diesmal nicht erfolglos. Archelaus wurde zur Verantwortung nach Rom berufen und in die Verbannung geschickt. [6]) Ob die Gesandten zu der römischen Gemeinde in Beziehung getreten sind, wird nicht berichtet; doch ist es das Wahrscheinliche. Ebenso wenig wissen wir von Beziehungen der römischen Juden zu den Gesandtschaften der Juden in Kyrene und Kleinasien, welche während Augustus' Regierung in Rom waren und auf deren Vorstellungen hin die Erneuerung der cäsarischen Edikte erfolgte. [7]) Ausserordentlich lebhaft ist jedoch der Verkehr der römischen Juden mit den nichtjüdischen

---

[1]) Das. XV. 10_1.
[2]) Das. XVI. 1_2.
[3]) Das. XVII. 12_1. $_2$.
[4]) Das. XVI. 3_3. 4_1. XVII. 3_2 ff.
[5]) Das. XVII. 1_3; Bell. jud. I. 31_1.
[6]) Jos. Ant. XVII. 13_2; Bell. jud. II. 7_3; Dio Cass. 55_{27}.
[7]) Jos. Ant. XVI. 6_1.

Bewohnern der Stadt gewesen. Es gab in Rom nicht wenig Leute, welche dem Judentum zuneigten und mehr oder minder jüdische Bräuche annahmen, zum Teil auch völlig zum Judentum übertraten.[1]) Der hervorragendste unter ihnen war der berühmte Rhetor Cäcilius von Kalakte, der Freund und Gesinnungsgenosse des Dionysios von Halikarnass, der unter Augustus in Rom als Lehrer und Schriftsteller thätig war.[2])

Auf den grossen Augustus folgte der vielfach verkannte und darum viel geschmähte Tiberius. Gleich seinem Vorgänger wandte er der Stadt Rom seine Fürsorge zu. Unter ihm wurde ein Collegium von fünf Consularen unter dem Titel Curatores alvei et riparum Tiberis eingesetzt, um die Schäden, welche die häufigen Tiberüberschwemmungen anrichteten, zu verhüten, bez. zu beseitigen.[3]) Für die Juden, die am Ufer des Flusses wohnten und infolge dessen sehr unter den Überschwemmungen zu leiden hatten, war die Einsetzung dieser Behörde von hoher Bedeutung.

Wenige Jahre nach Tiberius' Thronbesteigung, im Jahre 19, traf die jüdische Gemeinde ein schwerer Schlag, der ihre ganze Existenz bedrohte. Das Überhandnehmen der ausländischen Kulte, des Magier- und Wahrsagewesens, der Sterndeuterei u. dgl. und die vermeintliche Staatsgefährlichkeit dieser Kulte veranlasste den Kaiser, die Anhänger der ägyptischen Religion, die Mathematiker, Astronomen und Philosophen aus Rom zu verweisen.[4]) Hand in Hand hiermit ging auf Anstiften Sejans[5]) ein Vorgehen gegen die Juden in Rom. Veranlassung dazu bot die Betrügerei einiger herabgekommenen Subjekte, denen in Judäa der Boden unter den Füssen zu heiss geworden war und die nun in Rom ihr sauberes Treiben fortsetzten und selbstverständlich dort auch das geeignete Feld dafür fanden. Eine vornehme Dame Fulvia, die Gattin des Senators Saturninus, die eine Vorliebe für das Judentum gefasst hatte, fiel den Schwindlern in die Hände, und diese wussten ihr Geld und Kostbarkeiten zu entlocken, die als Weih-

---

[1]) Über die Proselyten s. den folg. Abschnitt.

[2]) S. w. Literaturgesch.

[3]) Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserzeit I. 1 S. 284. Eine auf die Curatores bezügliche Inschrift aus Tiberius' Zeit veröffentlicht in Atti della R. Acad. dei Lincei ser. V. vol II. (1894) Parte II. p. 170, eine Inschrift aus der Zeit Vespasians (74 n. Chr.) in Ephemeris epigr. IV. 281 n. 807.

[4]) Tac. Ann. II. 85; Suet. Tib. 36.

[5]) Philo leg. ad. Cai. ed. Mang. II. 569; ders., in Flaccum Anf.; Euseb. Chron. ad a. 2050; Hist. Eccl. II. 5_7; Syncellus (ed. Dindorf) I. 621.

geschenke nach Jerusalem gebracht werden sollten. Natürlich gelangten diese niemals an ihren Bestimmungsort; die Sache ward ruchbar, und zum ersten, aber nicht zum letzten Male in der jüdischen Geschichte musste die Gesamtheit für das Verbrechen Einzelner büssen. Infolge eines Senatsbeschlusses wurden die Juden aus Rom und Italien verwiesen, wenn sie nicht ihren Glauben abschwören wollten; die gottesdienstlichen Geräte wurden konfisziert und verbrannt, 4000 waffenfähige Jünglinge ausgehoben und nach Sardinien geschickt, um dort die Räuber zu bekämpfen.[1]) Sollten sie dort dem rauhen Klima erliegen, so war der Verlust nach Ansicht der Römer leicht zu verschmerzen.[2]) Die meisten unter ihnen weigerten sich jedoch am Sabbath Kriegsdienste zu leisten und verfielen deshalb wegen Widersetzlichkeit in schwere Strafen.[3])

Die Massregel des Tiberius charakterisiert sich als Aufhebung der den Juden gewährten Vorrechte durch ein Gesetz, das für Rom und Italien erlassen wurde.[4]) Damit war den Juden in Rom zum ersten Male ein gesetzliches Hindernis in den Weg gelegt worden, ihren Glauben frei zu bekennen, zum ersten Male ward das römische Bürgerrecht in einen Gegensatz zur jüdischen Religion gebracht. Die Privilegien waren ihnen zwar als Abkömmlingen der jüdischen Nation erteilt worden, mit der nun einmal diese Form des Gottesglaubens und der Gottesverehrung unauflöslich verbunden war[5]); aber es ist irrig zu meinen, dass sie als römische Bürger verpflichtet gewesen wären, die römische Religion anzunehmen.[6]) Im Gegenteil, alle früheren Edikte, die ihnen Religionsfreiheit und ihre sonstigen Privilegien gewährten, sprechen ausdrücklich von den Juden, soweit sie das römische Bürgerrecht geniessen.[7]) Die zunehmende Vorliebe für die jüdische Religion, auch in der vornehmen Welt in Rom, die durch den Fall der Fulvia klar wurde, und die Propaganda von jüdischer Seite veranlasste den Kaiser, gegen den überhandnehmenden Abfall von der

---

[1]) Jos. Ant. XVIII. 3_5; Philo leg. ad Cai. II. 569; in Flac. II. 517; Tac., Suet., Euseb., Sync. a. a. O.

[2]) Si ob gravitatem caeli interissent, vile damnum. Tac. a. a. O.

[3]) Jos. a. a. O.

[4]) Tac. Ann. II. 85: Actum de sacris Aegyptiis Judaicisque pellendis; factumque patrum consultum etc. Ein Übergriff der Kaisergewalt, den Mommsen (Der Religionsfrevel nach röm. Recht. Histor. Ztschr. 64_{416} Anm.) anzunehmen geneigt ist, liegt nicht vor.

[5]) Mommsen a. a. O. 421.

[6]) Das. 408.

[7]) S. o. S. 10.

altrömischen Religion Massregeln zu ergreifen, deren erste die Aufhebung der Privilegien der Juden in Italien und ihre Verweisung aus Italien war. Die Beschränkung der Massregel auf Rom und Italien beweist zur Genüge, dass es sich in diesem Falle nur um den Schutz der römischen Gottesverehrung handelte. Ob die Ausweisung überhaupt in Italien ausser Rom durchgeführt wurde, ist äusserst zweifelhaft.[1])

Die Vertreibung der Juden aus Rom blieb ohne nachhaltige Folgen für die Gemeinde. Nach Sejans Sturz erliess der Kaiser 31 n. Chr. Edikte, durch welche er den Juden die ihnen von Cäsar und Augustus gewährten Rechte neu bestätigte und damit ihre Niederlassung in Rom wieder gestattete.[2]) Vielleicht hatte Agrippa, der spätere König von Judäa, hierbei seine Hand im Spiele. Seine Mutter Berenice war mit Antonia, der Mutter des Germanicus, eng befreundet, und Antonia, die bei Tiberius grossen Einfluss besass, zumal seitdem sie zur Entdeckung von Sejans Verschwörung beigetragen hatte[3]), übertrug diese Freundschaft auf Agrippa.

Die Regierung des folgenden Kaisers war eine der unseligsten, die Rom gesehen hat. Caligulas wahnwitzige Selbstüberhebung führte ihn nicht nur zur Selbstvergötterung, sondern veranlasste ihn, um sich einer rein „göttlichen" Abstammung rühmen zu können, selbst das Andenken seiner Eltern zu schänden. Zu Beginn seiner Regierung verstand er es, in dreiviertel Jahren die grossen Summen, die durch Tiberius' Sparsamkeit im Staatsschatze aufgehäuft waren, zu vergeuden, und nun folgten, um Geld zu schaffen, Auktionen, Konfiskationen, Justizmorde und drückende Steuern aller Art.[4]) Die öffentliche Meinung in Rom mass einen grossen Teil der Schuld dem jüdischen König Agrippa bei, den Caligula erst ein volles Jahr nach seiner Thronbesteigung in sein Königreich abreisen liess, und der während der Regierung des Kaisers wiederholt sein Gast in Rom war. Ihn und den gleichfalls mit Caligula befreundeten König Antiochus von Commagene bezeichnete man allgemein als des Kaisers Lehrmeister in der Tyrannei.[5]) Die Juden in Rom hatten unter Caligulas Regierung

---

[1]) Jos. und Suet. sprechen überhaupt nur von einer Vertreibung aus Rom.

[2]) Philo leg. ad Cai. II. 569; Euseb. comment. in ep. ad Galat. l. III. c. 6 zu V. 12.

[3]) Jos. Ant. XVIII. 6_6.

[4]) Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserzeit I. 1 S. 305—310.

[5]) Dio Cass. 64_{24} *ἐπυνθάνοντο τόν τε Ἀγρίππαν αὐτῷ καὶ τὸν Ἀντίοχον τοὺς βασιλέας ὥσπερ τινὰς τυραννοδιδασκάλους συνεῖναι.*

nicht mehr zu leiden als die anderen Bewohner der Stadt; aber in Judäa drohte infolge des Befehls, das Bildnis des Kaisers im Tempel aufstellen zu lassen, ein Aufstand auszubrechen, der nur durch das besonnene Verhalten des Statthalters von Syrien und durch die auf Agrippas Veranlassung erfolgte Zurücknahme des Befehls verhütet wurde.[1])

Der Eingriff in das Heiligtum der Juden war nach Josephus eine Folge der Erbitterung des Kaisers gegen die alexandrinischen Juden. Dort hatte die griechische Bevölkerung den König Agrippa, der auf der Reise von Rom nach Jerusalem Alexandria berührte, in der schmählichsten Weise verhöhnt und sich darauf mit Billigung und Unterstützung des Statthalters Flaccus gegen die alexandrinischen Juden gewendet, eine grosse Zahl von ihnen ins Gefängnis geworfen und misshandelt und alle Juden in ein Quartier zusammengepfercht.[2]) Die Juden sandten nunmehr eine Gesandschaft nach Rom, deren Führer der Philosoph Philo war; unter den Abgesandten der alexandrinischen Griechen befand sich auch der bekannte Judenfeind Apion. Über den Verlauf der Gesandtschaft besitzen wir den Bericht Philos[3]), wenngleich

---

[1]) Jos. Ant. XVIII. 8_{2-8}.

[2]) Philo in Flacc. II. 522 ff.

[3]) Legatio ad Caium (s. Grätz III. Note 24); vgl. Jos. Ant. XVIII. 8_1. Einen Bericht der heidnischen Alexandriner, der sich in der Berliner Papyrussammlung findet, beabsichtigt Wilcken zu veröffentlichen (s. Hermes 27_{474}). Wilcken hat (Hermes $27_{464-480}$) einen bereits früher von Brunet de Presle veröffentlichten Papyrus über einen Streit zwischen Juden und Alexandrinern vor einem römischen Kaiser, neu herausgegeben und erläutert, und nach ihm hat Th. Reinach (REJ XXVII. 70–82 und daraus in seinen Textes .. relatifs au Judaïsme 218—226) auf Grund nochmaliger Untersuchung des Originals den Bericht abermals veröffentlicht und neu behandelt. Wilcken hält den Text für den Bericht der jüdischen, Reinach wohl mit Recht für den der heidnischen Gesandtschaft. Die Klagepunkte der Juden sind, 1) dass man ihren König vor Gericht gezogen habe (I_1 ff.); 2) dass man ihre Glaubensgenossen ins Gefängnis geworfen (oder aus dem Gewahrsam herausgeholt) und misshandelt habe (II_8); 3) dass man sie aus ihren bisherigen Wohnungen vertrieben und in ein neues Quartier gesperrt habe. Die Beschwerdepunkte sind genau dieselben wie bei der philonischen Gesandtschaft. Dazu kommt die Erwähnung des „Königs", unter dem man sich in späterer Zeit keine geeignete Persönlichkeit vorstellen kann; Wilckens Hinweis auf Lucuas-Andreas, den Führer der Juden im kyrenäischen Aufstande, hat bereits Reinach mit der Bemerkung widerlegt, dass dieser Lucuas niemals in Alexandria gewesen ist; auch die anderen Schwierigkeiten, die der Annahme dieser Gesandtschaft unter Trajan im Wege stehen, hat Reinach hervorgehoben. Dagegen passt die Erwähnung des Königs, den der Präfekt spöttisch einen Theaterkönig nennt (*χλευάζων τὸν ἀπὸ σκηνῆς καὶ ἐκ μείμου βασιλέα* I. 6 f.) vorzüglich auf Agrippa, über dessen Empfang in Alexandria

nicht mehr in der ursprünglichen Form. Caligula erteilte den Abgesandten Audienz, während er seine Villen und Gärten besichtigte; er schleppte sie von einem Orte zum anderen, hörte die Gegner an, liess aber die jüdische Gesandtschaft kaum zu Worte kommen. Unverrichteter Sache kehrten sie heim.

Dem wahnsinnigen Despotismus des Caius machte Chärea durch die Ermordung des Kaisers ein gewaltsames Ende. Rom und die ganze Welt atmete befreit auf. Nur wenige Getreue, unter ihnen Agrippa, erwiesen dem toten Kaiser die letzte Ehre. In der Curie gaben die Consuln die Parole „libertas“ aus, und der Senat stimmte freudig zu; die Republik schien wiederhergestellt zu sein. Inzwischen hatten die Prätorianer den Bruder des Germanicus, Claudius, zum Kaiser ausgerufen, und nun galt es seine Anerkennung durch den Senat durchzusetzen. Diese schwierige Aufgabe übernahm Agrippa und führte sie mit grossem Geschick durch; er zeigte sich jetzt thatsächlich als „Lehrmeister des Despotismus.“ [1]) Claudius war „der wunderlichste aller Regenten, in dessen Gemüt die Keime lagen von naiver Ehrlichkeit, humoristischer Laune, Sinn für Recht und Ordnung, ja selbst von Scharfsinn und Thatkraft, nur dass diese schönen Fähigkeiten in Verwirrung geraten waren und in Kopf und Herz nichts fest zu-

---

Philo (in Flacc. 522) berichtet: *χλευάζοντες τὸν βασιλέα καὶ σκώμματα συνείροντες πῆ δὲ καὶ ποιηταῖς μίμων καὶ γελοίων διδασκάλοις χρώμενοι τὴν ἐν τοῖς αἰσχροῖς εὐφυίαν ἐπεδείκνυντο,* und zu der darauf folgenden Erzählung über die Verhöhnung Agrippas; selbst der Wortlaut zeigt eine überraschende Ähnlichkeit, welche auch Wilcken nicht entgangen ist. Für *Λουπου* (I. 5. IV. 3) dürfte *Λουκιου* zu lesen sein als Name des Statthalters L. Avillius Flaccus; ohnehin vermag weder Wilcken noch Reinach einen Lupus als Statthalter von Ägypten zu nennen, auf den sich der Papyrus beziehen könnte. Vielleicht ist auch in I. 3 nicht *Θέω[ν]* zu ergänzen, sondern die Zeilen enthalten einen Hinweis auf die Weigerung der Juden, den Kaiser als Gott zu verehren, wozu dann *ἀνοσίους Ἰουδαίους* (VI. 14) sehr gut stimmen würde. (Die Stelle II. 13, wo *Θέων* ein zweites Mal vorkommt, ist zu fragmentarisch, um über die Bedeutung des Wortes entscheiden zu können.) Mit dem *κύριος* (II. 5) ist vielleicht auch nicht der Vorgänger des Kaisers gemeint; in Caligulas Munde könnte diese Bezeichnung sehr wohl von dem ihm innig befreundeten König Agrippa zu verstehen sein. Schwierigkeiten macht allerdings die Erwähnung des Dacierkrieges (I. 13) — doch fand bereits unter Augustus ein Dacierkrieg statt (Jung, Römer und Romanen in den Donauländern S. 11) — und der Name Antoninus, der bei den Griechen sonst erst zur Zeit der Antoninen nachweisbar ist, weshalb Reinach die Gesandtschaft unter Commodus verlegen möchte. Allein die inneren Gründe für die Identifizierung mit der philonischen Gesandtschaft sind zu stark, und zudem ist die Handschrift nach Reinachs Aussage nur eine lüderliche Abschrift des Originals.

[1]) Jos. Ant. XIX. 1—4.

sammenhielt, so dass alle jene Eigenschaften wie im Hohlspiegel verzerrt und fratzenhaft ein Bild von grausenhafter Lächerlichkeit ergeben.“ [1]) Den Juden bewies er gleich zu Beginn seiner Regierung sein Wohlwollen. Der Statthalter von Ägypten erhielt gemessenen Befehl, den noch immer fortdauernden Unruhen in Alexandria ein Ende zu machen, und gleichzeitig wurden den dortigen Juden alle ihre früheren Rechte neu bestätigt.[2]) Auf Veranlassung des Agrippa und Herodes erneuerte Claudius auch für die Juden im ganzen Römerreiche ihre alten Privilegien.[3]) Inzwischen begannen nach Agrippas Tode die Verhältnisse in Judäa sich immer mehr zu verwickeln. Wiederholt gingen jüdische Gesandtschaften nach Rom, um die Entscheidung des Kaisers anzurufen, der, zumal da die Gesandtschaften sich der Unterstützung des in Rom lebenden jüngeren Agrippa erfreuten, nach wie vor den Juden seine wohlwollende Gesinnung bekundete.[4])

Um so mehr müsste die Nachricht von Massregeln gegen die jüdische Gemeinde in Rom unter Claudius' Regierung überraschen, wenn die Quellen nicht auch alsbald die Veranlassung zu diesen Massregeln wenigstens andeuten würden. Im neunten Regierungsjahre des Claudius (49/50) wurde den Juden in Rom die Abhaltung religiöser Zusammenkünfte untersagt. Die Veranlassung hierzu boten die fortgesetzten Ruhestörungen, die infolge der unter den Juden damals sehr häufigen messianischen Predigten entstanden waren, und sich jedenfalls an den Sabbathen beim Besuche der Synagogen am meisten äusserten.[5]) Der Glaube an die Messianität Jesu hatte auch unter den römischen Juden Anhänger gefunden [6]), und die Streitigkeiten innerhalb der Gemeinde scheinen weitergehende Ruhestörungen im Gefolge gehabt zu haben. Eine Ausweisung der Juden aus Rom fand

---

[1]) Mommsen in Hermes IV. 107.

[2]) Jos. Ant. XIX. 5_2.

[3]) Das. XIX. 5_3. Zonaras 6_{11}, vgl. Tac. Ann. XII. 52 s. Schürer II. 508.

[4]) Das. XX. 1_{1-2}. $6_{2.\ 3}$.

[5]) Dio Cass. 60_6; Suet. Claud. 25; Apostelgesch. 18_2; Euseb. H. E. II. 18_9; vgl. Joel, Blicke in die Religionsgesch. II. 42 f.; Renan, Paulus (deutsche Ausg.) 129 ff.; Mommsen, Hist. Ztschr. 64_{408} Anm. $_{416}$ Anm.; Lemme in Neue Jahrbücher f. deutsche Theol. I. 367. Dass unter „impulsore Chresto“ bei Sueton christliche Predigten gemeint sind, beweist eine Stelle aus Lactanz Inst. IV. 7 f. (Migne VI. 463c), der sich veranlasst sieht den Namen Christus zu erklären „propter ignorantiam eorum, qui eum immutata litera Chrestum solent dicere“.

[6]) z. B. Aquila und Priscilla (Apostelgesch. a. a. O.); vgl. Röm. Cap. 16.

nicht statt[1]), aber diejenigen, die der Polizei gegenüber als Parteihäupter oder als Anstifter der Unruhen am stärksten kompromittiert waren, zogen es vor, die Stadt zu verlassen.[2]) Vielleicht wanderte auch eine grössere Anzahl von Juden aus Rom aus, weil sie nunmehr, für die nächste Zeit wenigstens, in ihrer religiösen Freiheit beschränkt waren.[3]) Jedenfalls richtete sich diese unter Claudius verfügte Polizeimassregel keineswegs gegen die jüdische Religion und ihre Bekenner, sondern bezweckte nur die Aufrechterhaltung der Ruhe und Ordnung in der Stadt. Indes, die Ruhe unter den Juden in Rom war nicht von langer Dauer. Die Erörterungen über die Messianität Jesu, die überall in den jüdischen Gemeinden äusserst lebhaft waren, liessen sich nicht zum Schweigen bringen, die Zahl der Anhänger des Christentums war unter den Juden Roms eine beträchtliche. Dies zeigte sich recht deutlich, als der Apostel Paulus im Jahre 61 als Gefangener nach Rom kam, um hier von dem Kaiser abgeurteilt zu werden. In Puteoli wurde er von der dortigen christlichen Gemeinde begrüsst, die Anhänger der neuen Lehre in Rom holten ihn ein.[4]) Hier predigte er nun längere Zeit, freilich ohne allgemeine Zustimmung bei den Juden zu finden.[5]) Schon vorher hatte er an die römischen Christen einen Brief gerichtet, in dem er die Absicht aussprach, ihnen in Rom das Evangelium zu predigen. Der ganze Beweisgang des Römerbriefes ist darauf gerichtet, eine judenchristliche Gemeinde für den Paulinismus zu gewinnen.[6]) Die christliche Gemeinde Roms war, wie es hier nur naturgemäss ist, aus dem Judentum hervorgegangen und hielt demgemäss zur judenchristlichen Partei, wenngleich durch die grosse Zahl der Heiden, die sich zum Judentum oder Christentum bekehrt hatten, auch für den Paulinismus Boden geschaffen war.[7]) Nach späteren Nachrichten war gleichzeitig mit Paulus auch der Apostel Petrus, dessen Name mit der römischen Kirche so eng verknüpft ist, in Rom thätig; indes, da die ältesten Quellen nichts davon wissen, ist Petri Aufenthalt und Thätigkeit in Rom wohl in das Gebiet der Legende zu verweisen.[8]) Auch

---

[1]) S. Mommsen a. a. O.

[2]) Zu diesen gehörte auf christlicher Seite jedenfalls Aquila.

[3]) Schürer (II. 509) vermutet auf Grund einer Andeutung des Scholiasten zu Juven. IV. 117, dass eine grosse Anzahl Juden damals nach Aricia ausgewandert ist.

[4]) Apostelgesch. 28_{13-15}.

[5]) Das. 28_{17-31}. vgl. II. Timoth. 1_{15} ff.

[6]) Lemme, Das Judenchristentum der Urkirche und der Brief des Clemens Romanus (Neue Jahrb. f. deutsche Theol. Bd. I. Bonn 1892) 369.

[7]) S. Lemme a. a. O. 355.

[8]) Der ca. 100 verfasste judenchristliche Clemensbrief erwähnt Petrus in einer

die spätere jüdische Sage weiss über seinen Aufenthalt in Rom manches Seltsame zu berichten.[1])

Unter der Regierung Neros erfreute sich die jüdische Gemeinde in Rom nach aussen hin ruhiger und gesicherter Verhältnisse, während freilich im Schosse der Gemeinde die religiösen Streitfragen aufs lebhafteste erörtert wurden. Die Kaiserin Poppäa selbst hatte eine gewisse Vorliebe für das Judentum — Josephus bezeichnet sie als „gottesfürchtig" (θεοσεβής)[2]) — und verwendete sich mehrfach zu Gunsten der Juden.[3]) Einzelne Juden, wie z. B. der Schauspieler Alityrus, waren am Hofe sehr beliebt.[4]) Der grosse neronische Brand hat vermutlich die Quartiere der Juden nicht sonderlich geschädigt, da er auf das linke Tiberufer beschränkt blieb.[5]) Aber inzwischen brach in Judäa der furchtbare Aufstand aus, dessen Niederwerfung dem tüchtigsten Feldherrn Neros, Vespasian, erst nach dreijährigem schweren Kampfe gelang. Mit welchen Gefühlen mögen wohl die Juden in der Diaspora den Verlauf dieses Krieges verfolgt haben, in dem es sich schliesslich um den Bestand ihres altehrwürdigen Heiligtums in Jerusalem handelte! Endlich, am 10. Ab 70, fiel der Tempel, und wenige Wochen später war Titus völlig Herr der Stadt. Von den zahlreichen Kriegsgefangenen wurde ein Teil für die Gladiatorenspiele aufgespart, andere in die Sklaverei verkauft, die jüdischen Prinzen Kenedai und Monabazes von Adiabene und eine Anzahl der

---

so „phrasenhaft farblosen" Weise (5_4), dass daraus hervorgeht, dass er über ihn nichts Näheres weiss; s. Lemme a. a. O. 464. Die Geschichtlichkeit der Petrussage verwirft entschieden Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe 162—167, während neuerdings Langen (Gesch. der röm. Kirche I. 19. 40 ff.) Petri Wirksamkeit in Rom für historisch gesichert hält.

[1]) Jellinek בית המדרש III. 60 ff., s. Zunz, Litgesch. 5, Luzzatto מבוא אל מחוור רומי S. 7, Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Italien 44 f.

[2]) Jos. Ant. XX. 8_{11}; vgl. Tac. Ann. XVI. 6; s. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms I. 348; Grätz III. 359 Anm. 4; Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserreichs unter der Regierung Neros 525.

[3]) Jos. a. a. O.; Vita 3.

[4]) Jos. Vita 3.

[5]) Über die angebliche Christenverfolgung unter Nero s. Schiller, Ein Problem der Tacituserklärung in Commentationes in honor. Mommseni p. 41—45. Eine durch nichts begründete Vermutung ist es, dass die Juden, für den Brand verantwortlich gemacht, den Hass des Kaisers auf die Judenchristen abgelenkt hätten. (Langen a. a. O. 48 f.)

schönsten Kriegsgefangenen wurden nach Rom geführt, um dort den Triumphzug der drei Flavier zu zieren.[1])

Der Triumph der Römer über das kleine Volk der Juden wurde in überaus glänzender Weise gefeiert, die nicht gerade eine sehr hohe Vorstellung von dem kriegerischen Sinn der damaligen Römer gewährt.[2]) Der Jude Josephus, der selbst als jüdischer Feldherr den Krieg mitgemacht, aber als Gefangener sehr bald seinen Frieden mit dem Sieger gemacht hatte, stand am Porticus der Octavia und schaute bewundernden Auges die Herrlichkeit der Römer und kalten Blutes die Schmach seines eigenen Volkes. Wir besitzen eine ausführliche Schilderung des Triumphzuges aus seiner Feder.[3]) Zur Feier des Sieges wurden Denkmünzen geschlagen[4]) und mehrere Jahre später der herrliche Titusbogen errichtet. Den Ehrennamen Iudaicus nahmen die Sieger allerdings nicht an, teils aus Verachtung gegen die Juden, teils weil man damals bereits in der Hinneigung zur jüdischen Religion eine Gefahr für die Staatsreligion fürchtete und deshalb diesen Titel, der einen bedenklichen Sinn involvieren konnte, vermied.[5]) Von den Ehren, welche man Titus in Rom erwies, wissen auch jüdische Quellen zu berichten. Nach ihnen zog man ihm entgegen, begrüsste ihn feierlich als „Sieger über die Barbaren" und reichte ihm einen Ehrentrunk.[6]) Unter der Regierung des Titus errichtete man im Circus Maximus, zum Andenken an den Sieg über Judäa einen Triumphbogen, von dem uns nur noch die stolze Inschrift erhalten ist.[7]) Der Titusbogen, dessen Reste noch heute stehen, stammt aus der Zeit Domitians. Auf der Höhe der Via sacra erhebt er sich, das ganze Forum überschauend, als ewiges Wahrzeichen des Triumphes Roms über die Juden. Der Fries der Südseite stellt den Opferzug mit dem allegorischen Abbild des Jordans dar, die Reliefs des Durchgangs zeigen zur Rechten Titus auf einem Siegeswagen; die Siegesgöttin setzt

---

[1]) Jos. Bell. jud. VI. 9_2.

[2]) Mommsen, Röm. Gesch. V. 538.

[3]) Bell. jud. VII. 5_{4-7}.

[4]) Cohen, Description historique des monnaies frappées sous l'empire romain, Vespas. No. 76—79. 107—112.

[5]) Joel, Blicke in die Religionsgesch. II. 46.

[6]) Midraš Gen. R. 10 (ed. Wilna 26d), Koh. R. 5_8 נקיטא ברבריא (*νικητὴς βαρβάρων*).

[7]) Senatus populusque Romanus Imp. Tito Caesari divi Vespasiani filio Vespasiano Augusto pontifici maximo tribunicia potestate X. imperatori XVII. consuli VIII. patri patriae principi suo, quod praeceptis patriis consiliisque et auspiciis gentem Judaeorum domuit et urbem Hierosolymam omnibus ante se ducibus regibus gentibus aut frustra petitam aut omnino intemptatam delevit (CJL VI. 944).

ihm den Lorbeerkranz aufs Haupt, und die Göttin Roma hält die Zügel des Viergespanns. Zur Linken sieht man den Zug der lorbeerbekränzten Krieger, welche die Tempelgeräte aus Jerusalem, den goldenen Tisch, den siebenarmigen Leuchter und die silbernen Trompeten der Priester vor sich her tragen. Der stolze Bau erhielt die einfache Inschrift: „Senat und Volk der Römer dem göttlichen Titus Vespasianus Augustus, dem Sohne des göttlichen Vespasianus.“ [1]) Vespasian erweiterte ferner das Pomerium der Stadt Rom, was nur demjenigen gestattet war, der das Reich durch Eroberung eines Landes vergrössert hatte [2]); ein weiterer Beweis für die Bedeutung, die man der Bezwingung Judäas beimass. Zum Andenken an den Sieg errichtete Vespasian den herrlichen Tempel der Friedensgöttin, in welchem die goldenen Gefässe und die heiligen Geräte aus dem Tempel zu Jerusalem ihren Platz fanden. Die Thorarollen und der Vorhang, der das Allerheiligste von dem übrigen Tempelraum geschieden hatte, wurden im kaiserlichen Palaste aufbewahrt.[3])

Mit der Zerstörung Jerusalems verloren die Privilegien der Juden ihr staatsrechtliches Fundament; seitdem gab es Juden im rechtlichen Sinne überhaupt nicht mehr.[4]) Allein die Machthaber in Rom hatten nicht die Absicht, die Juden in der Beobachtung ihrer religiösen Vorschriften zu hindern; an die Stelle der privilegierten Nation trat die privilegierte Religion.[5]) Die Ausübung des jüdischen Kultus wurde freigegeben [6]), aber dafür die unter dem Namen „fiscus iudaicus“ bekannte Steuer erhoben [7]), die einfach eine Gebühr für die Erlaubnis zum Besuch der Synagoge war.[8]) Diese Steuer war der erste Schritt zur Verminderung der Rechte der Juden, die für die Beibehaltung ihrer Religion eine Gebühr entrichten mussten, die man für keine andere Gottesverehrung verlangte. Einen besonders gehässigen Charakter erhielt diese Steuer aber noch dadurch, dass sie nicht in den Staatsschatz floss,

[1]) Senatus populusque Romanus divo Tito divi Vespasiani Vespasiano Augusto (CJL VI. 945). Über den Titusbogen s. S. Reinach in REJ XX. p. LXV—XCI.

[2]) CJL VI. 930. 1232; Tac. Ann. XII. 23; Flav. Vopisc. Aurel. 21.

[3]) Jos. Bell. jud. VII. 5_7.

[4]) Auf einer Inschrift in Smyrna heisst es (CJG 3148) *οἱ ποτὲ Ἰουδαῖοι.*

[5]) Religio licita (Tertullian apol. 21).

[6]) Im Widerspruch hiermit steht allerdings die Nachricht des Cedrenus (p. 382, s. Hänel Corp. Leg. 61) *μηδὲν τῶν νομίμων ἐπιτελεῖν δυνάμενοι, ὑποφόρους γὰρ ἔχοντες αὐτοὺς Ῥωμαῖοι οὐκ ἐῶσι τοῖς ἰδίοις κεχρῆσθαι δικαιώμασιν.* Indes die Freigebung der jüdischen Religion ist unzweifelhaft bezeugt.

[7]) Dio Cass. 66_7; Tertull. l. c.; Origenes ep. ad. African. 14 (ed. Migne XI. 82); Appian, Syr. 50; vgl. Epiphan. (Excerpt bei Hultsch, Script. metrolog. I. 268).

[8]) Mommsen, Hist. Ztschr. 64_{422} f.

sondern dass die Juden die Summe, die sie früher an den Tempel zu Jerusalem gezahlt hatten, nunmehr an den Tempel des capitolinischen Juppiter abführen musten. Auch nach der Einführung des Christentums als Staatsreligion wurde diese verhasste Steuer[1]) weiter erhoben, bis Julian sie aufhob.[2]) Zur Verwaltung des fiscus iudaicus wurde in der kaiserlichen Kanzlei eine besondere Abteilung errichtet, deren Chef den Titel eines Procurator ad capitularia Iudaeorum führte; vermutlich war es in der Regel ein Freigelassener des Kaisers, der mit diesem Amte betraut wurde.[3]) Um eine ordnungsgemässe Erhebung zu ermöglichen, wurden Steuerlisten[4]) aufgestellt, in welche die Namen aller derjenigen eingetragen wurden, die an dem Privilegium der Religionsfreiheit teil haben, d. h. das jüdische Gesetz beobachten wollten; die Betreffenden hatten sich bei der Steuerverwaltung als Juden zu bekennen (profiteri).[5]) Diejenigen Juden, welche sich von ihrer Religion lossagten, waren somit von dieser Steuer befreit, dagegen waren die jüdischen Proselyten römischer Abkunft ihr unterworfen. Die Regierung hatte es natürlich in ihrer Hand, die Aufnahme in die Listen zu verweigern und damit den Übertritt zum Judentum zu verhindern, und bei dem für die Staatsreligion bedrohlichen Anwachsen des jüdischen Proselytentums, namentlich in Rom, ist es zweifellos, dass die Regierung hervorragenden und angesehenen Personen gegenüber von diesem Rechte Gebrauch gemacht hat.[6])

Die Zahl der Juden in Rom wuchs infolge der Zerstörung Jerusalems beträchtlich. Eine grosse Anzahl Kriegsgefangener wurde nach Rom gebracht[7]), unter ihnen auch eine Reihe vornehmer und angesehener Personen und Familien. In späterer Zeit führten namentlich vier vornehme jüdische Familien in Italien, die de Rossi, degli Adolescentoli, de Pomis und degli Piatelli (oder Mansi, Umani), ihren Ursprung auf Kriegsgefangene des Titus zurück[8]); andere Quellen

[1]) Vgl. jer. Peah I. 15^{b}_{62}, Šebi'ith IV. 35^{b}_{39}, V. 36^{a} unt.; Gittin VI. Ende 47_{c} und oft in den Midrašim. פיסין ist wohl mit Grätz (Monatsschr. I. 194 Anm.) gleich fiscus.

[2]) Julians Brief an die Juden (Opera ed. Hertlein I. 512 f.); s. Cassel in Ersch u. Gruber Sect. II. Bd. 27 p. 8b.

[3]) So wenigstens in der Inschrift CJL VI. 8604; der Procurator auch bei Suet. Domit. 12 erwähnt.

[4]) *βρέβια* bei Julian a. a. O.; s. Cassel a. a. O. S. 6b, 8b; vgl. Suet. Domitian 12.

[5]) Suet. a. a. O.

[6]) Mommsen a. a. O.

[7]) Jos. Bell. iud. VI. 9_{2}.

[8]) Zunz כרם חמד V. 132.

nennen noch die Familie del Vecchio [2]), noch andere die Familien הרופאים, הדיונים, בית הכנסת und גליקו.[3]) Diese Traditionen verdienen selbstverständlich wenig Glauben [4]); allein durchweg findet sich die Bemerkung, dass es vier vornehme Familien gewesen sind, welche Titus nach Rom verpflanzt hat [5]), und ein historischer Kern liegt diesen verschiedenen Berichten wahrscheinlich zu Grunde; beispielsweise zählten zu den nach Rom überführten Gefangenen auch die jüdischen Prinzen von Adiabene, Kenedai und Monabazes.[6]) Der besonderen Gunst der Kaiser erfreute sich der jüdische Feldherr Josephus, der in dem grossen Kriege eine äusserst zweifelhafte Rolle gespielt hatte. Vespasian wies ihm sein Haus in Rom zur Wohnung an, verlieh ihm das römische Bürgerrecht und setzte ihm ein Jahrgehalt aus.[7]) Trotz aller Anfeindungen von seiten seiner Glaubensgenossen blieb Josephus im Glücke dem Judentum treu und trat eifrig für seine Religion gegen die gehässigen Angriffe griechischer Schriftsteller ein. In ähnlicher Weise wurde der „König" Agrippa geehrt, der alles aufgeboten hatte, um den Ausbruch des Krieges zu verhüten, dann aber mit seinen Truppen auf seiten der Römer gegen sein Volk gekämpft hatte. Er lebte in Rom und wurde mit der Würde eines Prätors ausgezeichnet.[8]) Seine Schwester Berenice hatte die Neigung des Thronfolgers Titus gewonnen und lebte im kaiserlichen Palaste als dessen Concubine. Sie erwartete, dass er sie seinem Versprechen gemäss zu seiner rechtmässigen Gattin machen werde, und benahm sich bereits als solche. Allein die Abneigung der Römer gegen die Jüdin war zu mächtig, ihr Benehmen erregte Unwillen und Missvergnügen, und Titus sah sich schliesslich — wahrscheinlich auf seines Vaters Befehl — gezwungen, sich von ihr zu trennen.[9]) Unmittelbar nach Titus' Thronbesteigung kam sie wieder nach Rom und versuchte sich dem Kaiser zu nähern; doch seine Leidenschaft war erkaltet, und er kümmerte sich nicht um seine frühere Geliebte.[10])

---

[1]) Carmoly in Jost, Annalen I. (1839) 221.

[2]) Berliner II. 1 S. 23 סגליגו ist Schreibfehler für גליקו (Gallico).

[3]) Zunz a. a. O.

[4]) S. auch David de Pomis צמח דוד Vorr., 'Azarjah de Rossi מאור עינים Cap. 60 (ed. Wilna 483) und Band II. S. 137.

[5]) S. o. S. 21.

[6]) Jos. Vita 76.

[7]) Dio Cass. 66_{15}.

[8]) Suet. Titus 7; Dio Cass. 66_{15}.

[9]) Dio Cass. 66_{18}. Sueton und Aurelius Victor Epit. in Titum 10 berichten nur von einer Trennung nach Titus' Thronbesteigung.

Nur wenigen Bevorzugten gelang es, eine angesehene Stellung zu erringen; im allgemeinen war die soziale Lage der Juden in Rom eine recht ungünstige. Die Erhebung des fiscus iudaicus, der thatsächlich als Judensteuer wirken musste, und die grosse Zahl neuer, meist mittelloser Ankömmlinge, mussten die Stellung und das Ansehen der Gesamtheit herabmindern. Aus den Schriften der Satiriker jener Tage geht hervor, dass das jüdische Proletariat in Rom sehr zahlreich war. Um so auffallender muss es erscheinen, dass gerade jetzt die jüdische Religion in Rom in allen Schichten der Bevölkerung Anhänger fand [1]); der alten Staatsreligion war eben trotz aller Anstrengungen, welche die Kaiser machten, nicht mehr aufzuhelfen, und andererseits musste der heroische Verzweiflungskampf der Juden Anerkennung und Bewunderung für die Kämpfer und für die Sache, die sie verteidigten, hervorrufen. Der Regierung waren diese zahlreichen Übertritte ein Gegenstand der Besorgnis. Die altrömische Gottesverehrung war mit dem Staate aufs innigste verknüpft, und das Judentum erschien gerade jetzt staatsfeindlich und staatsgefährlich. Der Krieg in Judäa hatte in Ägypten und in Kyrene ein Nachspiel in Aufständen der Juden; die messianischen Ideen, die Hoffnung auf die Aufrichtung eines mächtigen jüdischen Reiches waren damals allgemein verbreitet. Es ist daher nicht auffallend, dass Domitian, der bei der sich steigernden Opposition der senatorischen Kreise immer misstrauischer wurde und gegen alle einzuschreiten bereit war, von denen er Widerstand gegen seine Regierung fürchten konnte — so wies er im Jahre 89 und zum zweiten Male 95 die Philosophen aus Rom aus [2]) — auch gegen die Juden Massregeln ergriff. So wird erzählt, er habe zwei angebliche Nachkommen Davids vor sich führen lassen und sie erst, nachdem er sich von ihrer Ungefährlichkeit — sie waren harmlose Handwerker — überzeugt hatte, entlassen. [3]) Die Listen, welche zur Erhebung der Judensteuer angelegt waren, ermöglichten der Behörde eine genaue Kontrolle über die Anzahl der nach jüdischem Gesetze lebenden Juden und Proselyten. Allein die Juden und vielleicht noch in höherem Grade die zum Judentum übergetretenen Römer suchten sich nach Möglichkeit dieser Steuer zu entziehen [4]); mehr noch als der

---

[1]) Grätz, Die jüd. Proselyten im Römerreiche. Breslau 1884. S. 33 ff.

[2]) Schiller, Gesch. der röm. Kaiserzeit I. 2 S. 536.

[3]) Eusebius HE III. 20.

[4]) Suet. Domit. 12 qui vel improfessi Judaicam viverent vitam vel dissimulata origine imposita genti tributa non perpendissent.

Geldpunkt mag das Erniedrigende, das in dieser Steuer lag, sie hierzu bewogen haben. Die geborenen Juden verheimlichten ihre Abkunft oder machten darüber falsche Angaben, oder sie spielten sich als Abtrünnige auf[1]), die Proselyten unterliessen die Meldung bei der Behörde. Die Regierung sah sich auf Grund eingelaufener Denunziationen, die namentlich unter Domitian, unter dem das Delatorenunwesen üppige Blüten trieb, zahlreich waren, zu Untersuchungen und zum Einschreiten veranlasst. Die Gefahr, welche man vom Judentum fürchtete, nicht minder aber auch der finanzielle Gesichtspunkt bewogen den Kaiser zu energischem Vorgehen. Vermutlich hat auch die aus dem Orient nach Italien verpflanzte Unsitte des Eunuchisierens, das unter Domitian zum ersten Male gesetzlich verboten wurde[2]), mitgewirkt, um die Regierung zu Massregeln gegen das Proselytenwesen zu veranlassen. Für diese Annahme spricht die Art der Untersuchung, von der Sueton berichtet, und die Thatsache, dass in späterer Zeit das Beschneidungsverbot immer im Zusammenhange mit dem Verbot des Eunuchisierens erlassen wurde.

War somit das Vorgehen der Regierung an sich erklärlich, so war es in der Form roh und gewaltthätig, und am schwersten hatten die Juden in Rom selbst hierunter zu leiden. Sueton erzählt, dass er selbst anwesend war, als ein neunzigjähriger Greis von dem Procurator in Gegenwart zahlreicher Leute untersucht wurde, ob er beschnitten sei. Schwer wurden diejenigen bestraft, welche ohne obrigkeitliche Erlaubnis zum Judentum übergetreten waren. Sie hatten sich dadurch nicht nur einer Steuerhinterziehung schuldig gemacht, sondern waren ausserdem wegen ihrer Zugehörigkeit zum Judentum, ohne die erforderliche Lizenz zu besitzen, strafbar.[4]) Die Zahl der Proselyten,

---

[1]) Diesen Punkt erwähnt Sueton nicht; doch geht aus seinem Berichte, dass man Verdächtige nach dem Beschneidungszeichen untersuchte, unzweideutig hervor, dass die Steuer nur von den nach jüdischem Gesetze lebenden Juden erhoben wurde. S. o. S. 24; Mommsen, Hist. Ztschr. 64_{422} ff.

[2]) Dio Cass. 67_2; Suet. Domit. 7.

[3]) Suet. Domit. 12.

[4]) Das Vorgehen richtete sich wohl nur gegen die Vollproselyten; die Halbproselyten, die einzelne Gebräuche beobachteten, von der Erfüllung anderer aber, namentlich der Beschneidung, frei waren, blieben verschont. Das Beschneidungszeichen war vielmehr das Kriterium für die Zugehörigkeit zum Judentum. Die Heranziehung der „improfessi“ zur Steuer war daher kein Missbrauch seitens der Regierung (Mommsen a. a. O.), vielmehr hatte die Unterlassung der Professio, wie Mommsen selbst ausführt, die Nichtanwendbarkeit der Privilegien und Strafbarkeit für die Zugehörigkeit zum Judentum zur Folge.

welche deswegen unter Anklage gestellt und verurteilt wurden, war eine grosse; das Urteil lautete entweder auf Hinrichtung oder auf Vermögenskonfiskation.[1]) Unter denen, die im letzten Regierungsjahre Domitians (95) dieser Verfolgung zum Opfer fielen, war auch der Schwestersohn des Kaisers, der Consul Flavius Clemens, und seine Gemahlin Flavia Domitilla. Clemens wurde hingerichtet, Domitilla auf die Insel Pandataria verbannt.[2])

Wahrscheinlich infolge dieser Prozesse, vielleicht auch infolge von Unruhen in Judäa beabsichtigte Domitian harte Massregeln gegen die Juden zu ergreifen, die jedoch, vermutlich durch seinen plötzlichen Tod, nicht zur Ausführung gekommen sind.[3]) Im Zusammenhang mit diesen Verhältnissen[4]) stand die Reise von vier hervorragenden Gesetzeslehrern nach Rom[5]), die für die jüdische Gemeinde in Rom von hoher Bedeutung gewesen ist. Der Patriarch R. Gamliel und in seiner Begleitung R. Jošuà, R. Elàzar ben ʿAzarjah und R. ʿAkiba traten trotz der Herbststürme die Reise an — das Sukkothfest feierten sie auf dem Schiffe[6]) — die Veranlassung muss also eine dringende gewesen sein und keinen Aufschub geduldet haben. Sie landeten in Brundisium oder Puteoli.[7]) Hier fiel ihnen schon das lärmende Treiben und der

---

[1]) Dio Cass. 67_{14}, vgl. Esth. Rab. Einltg. § 9 מן דסגון דלטוריא סגין טמונהון דברייתא מתבווא.

[2]) Dio Cass. a. a. O. Die Behauptung, dass Flavius Clemens Christ gewesen sei, ist durch nichts erwiesen, während römische und jüdische Quellen seine Zugehörigkeit zum Judentum bezeugen, s. Grätz IV. 120. 435; ders., Die jüd. Proselyten im Römerreiche 28 ff.; Lemme in Neue Jahrb. f. deutsche Theol. I. 367. Dass indes auch die Judenchristen unter diesen Verfolgungen schwer zu leiden hatten, geht aus den einleitenden Worten des Briefes des Clemens Romanus hervor.

[3]) Deuteron. Rab. 2 (103a) wird berichtet, es sei damals ein Senatsbeschluss gefasst worden, der die Vertilgung aller Juden im römischen Reiche anordnete und dessen Ausführung nur durch die Aufopferung eines „gottesfürchtigen" (ירא שמים) Senators verhindert worden sei.

[4]) Deuteron. Rabb. a. a. O. wird die Reise mit Domitians beabsichtigten Massregeln gegen die Juden und mit Flavius Clemens' Übertritt in Beziehung gebracht.

[5]) Grätz, Monatsschr. I. 192 f.; Gesch. IV. 121 f.; Dérenbourg, Essais 334; Renan, Evangiles 307. Frankel דרכי המשנה 84 nimmt ohne ausreichenden Grund eine zweimalige Reise an.

[6]) Sukkah 2_2, Tos. Sukk. 2_{11}; Sifra אמור 12_{17} (ed. Weiss 102c), b. Suk. 23a, j. $52d_{63}$.

[7]) Die Berichte (ʿErub. 4_1 und Thren. Rab. 5_{18}) stimmen nicht überein. Sifre Deut. 43 ist vermutlich das unverständliche של zu streichen und טפטילון nur verstümmelt für Puteoli, worauf die Lesart טפטילום (b. Mak. 24a unt.) hinweist.

gewaltige Verkehr auf, der zwischen der Hauptstadt und dem Hafen stattfand [1]); unterwegs erkannten sie an dem Spiele der Kinder, dass Juden in dieser Gegend wohnten. [2]) In Rom angelangt, fanden sie wahrscheinlich im Hause des Josephus Aufnahme [3]); mit Flavius Clemens scheinen sie in Verbindung getreten zu sein. [4]) Ob sie den Zweck erreicht haben, den sie durch ihre Reise erreichen wollten, wissen wir nicht; sicher sind jedoch ihre Beziehungen zur jüdischen Gemeinde in Rom. Es war an sich nur natürlich, dass die Juden in Rom den Patriarchen und seine Begleiter mit hohen Ehren aufnahmen, und es scheint zweifellos, dass die Anwesenheit dieser Männer für die Entwickelung des Geisteslebens unter den römischen Juden von der grössten Bedeutung gewesen ist. In der Synagoge zu Rom hielten sie Predigten [5]), sie disputierten mit heidnischen Gelehrten [6]) und mit Christen. [7]) Die letzteren kamen in die Synagogen, um über das dort Gehörte nachher mit den jüdischen Gelehrten zu disputieren. Überhaupt stand die römische Christengemeinde zu jener Zeit noch vorwiegend auf judenchristlichem Standpunkt und setzte sich wohl zum grossen Teile aus geborenen Juden zusammen. [8]) Wie lange die Gesetzeslehrer sich in Rom aufgehalten haben, entzieht sich unserer Kenntnis.

Die Ermordung Domitians, dessen Schreckensregiment nachgerade unerträglich geworden war, erleichterte den schweren Druck, unter dem die Juden in Rom zu leiden hatten. Der greise Nerva, der es verstand Monarchie und Freiheit mit einander in Einklang zu bringen, führte ein mildes Regiment. [9]) Die Hinrichtungen hörten auf, dem Delatorenunwesen wurde gesteuert, den Prozessen gegen Juden und

---

[1]) Sifre Deuteron. 43; b. Mak. 24a; Thren. Rab. 5_{18}.

[2]) j. Sanh. II. $25d_{34}$.

[3]) Derekh Erez (ed. Goldberg) III. p. 10, cf. Khalla (ed. Coronel) VI. p. 12; vgl. Grätz, Monatsschr. 1877 p. 355, Brüll Jahrb. IV. 41, Zimmels REJ XXIII. 318. Unter פלוסופוס wird stets ein heidnischer Gelehrter verstanden; es ist im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass die Mišnahlehrer bei einem solchen eingekehrt sind. Die Annahme פלוסופוס = Flavius Josephus hat deshalb viel für sich.

[4]) Deuteron. Rab. 2 (103a), vgl. Abod. zar. 10b; Grätz, die jüd. Proselyten a. a. O., vermutet, dass Clemens' Zuneigung zum Judentum einer der Gründe für die Romreise gewesen sei.

[5]) Exod. Rab. 30 (ed. Wilna 53c).

[6]) ʿAbod. zar. 4_7, b. ʿAbod. zar. 54b, Tos. ʿAbod. zar. 6_7 (469_{31}), Sanhedr. 98b, Gen. Rab. 20 (45a), cf. Bekhor 8a, b.

[7]) Exod. Rab. 30 (ed. Wilna 53c).

[8]) Lemme, Neue Jahrb. f. deutsche Theol. I. 398 ff., 408 ff.; s. w.

[9]) Tacitus Agricola 3.

Proselyten ein Ende gemacht, die Judensteuer nicht mehr mit der üblich gewordenen Härte und Grausamkeit eingezogen. Welche Bedeutung man dieser Erleichterung nicht nur auf jüdischer Seite beilegte, beweist die Thatsache zur Genüge, dass Nerva Münzen schlagen liess, welche die Aufschrift trugen: Aufhebung der Anklagen wegen der Judensteuer.[1])

Unter Nervas Nachfolgern stand das Reich auf dem Gipfel seiner Macht. Die Stadt Rom erreichte unter Hadrian und den Antoninen wohl ihre höchste Einwohnerzahl; auf ihrem Markt strömten die Produkte aller Länder, die Erzeugnisse der Kunst und des Gewerbfleisses aller Völker zusammen.[2]) An diesem allgemeinen Aufschwung nahmen auch die Juden der Hauptstadt teil. Das geistige Leben erstarkte, die Gemeindeinstitutionen festigten sich, der Wohlstand hob sich, Männer, die auch in Palästina hohes Ansehen genossen, hatten die Leitung der Gemeinde inne. Der furchtbare Judenaufstand in Kyrene, Ägypten und Kypern unter Trajan und der Verzweiflungskampf des Bar Khokhba unter Hadrian blieb ohne erkennbare schädliche Rückwirkung auf die jüdische Gemeinde in Rom, ja fast hat es den Anschein, als ob die hadrianischen Dekrete, welche die Lehre und Ausübung der jüdischen Religion untersagten, in Rom selbst niemals Geltung erlangt haben oder nicht zur Anwendung gekommen seien. Wahrscheinlich lebte gerade zur Zeit der hadrianischen Verfolgung in Rom der Gesetzeslehrer Theudas, der von Rom aus die verfolgten Gesetzeslehrer in Judäa mit reichen Geldspenden unterstützte[3]) und in der römischen Gemeinde den Brauch einführte, an den Passahabenden ein nach Art des Passahopfers zubereitetes Lamm zu geniessen.[4])

[1]) Fisci iudaici calumnia sublata. Ekhel, Doctrina nummorum VI. 404; Cohen, Description des monnaies frappées sous l'empire romain tom I. p. 476, Nerva No. 83–86.

[2]) Aristides, Encom. Romae I. 326; Gregorovius, Kaiser Hadrian 3. Aufl. (1884) 262 ff.

[3]) jer. Moed. kat. $81d_{27}$ דהוה משלח פרנסתהון דרבנן. Die Spenden für die Lehrhäuser waren nach der Zerstörung des Tempels an die Stelle der Tempelspenden getreten. Die besondere, rühmende Hervorhebung der von Theudas veranstalteten Sammlungen macht es in hohem Grade wahrscheinlich, dass diese zu einer Zeit stattfanden, wo alle anderen Hilfsquellen versiegt waren, also wohl nach dem Aufstande des Bar Khokhba.

[4]) Pesaḥ. 53a, b; Berakh. 19a, Beza 23a, Tos. Beza 2_{15} (204_{24}) jer. Moed. kat. $81d_{37}$. Die Notiz Berakh 18a, dass Šimón b. Šetaḥ dem Theudas hierüber seine Missbilligung ausgesprochen habe, ist nicht historisch. Sie ist irrtümlich aus der unmittelbar vorhergehenden Erzählung von Ḥoni ha-Meággel wiederholt; vgl. Bacher,

Die Dekrete Hadrians, der die jüdische Religion zu vernichten trachtete, während er zugleich der erste römische Kaiser war, der das Christentum freigab [1]), wurden unter seinem Nachfolger Antoninus Pius aufgehoben [2]), die Beschneidung an geborenen Juden gestattet [3]). Allerdings war die Befreiung von dem unerträglichen Drucke nur von kurzer Dauer. Wahrscheinlich infolge eines neuen Aufstandes in Judäa [4]) wurden die hadrianischen Dekrete abermals erneuert, nur die Beschäftigung mit der Lehre blieb erlaubt. [5]) Diese neuen Bedrückungen veranlassten die hervorragendsten Gesetzeslehrer jener Zeit, R. Šimṓn b. Joḥai und R. Elázar b. Jose, nach Rom zu reisen, um beim Kaiser die Aufhebung der Bestimmungen zu erwirken. Nach der sagenhaft ausgeschmückten Erzählung des Thalmud ist die Reise von Erfolg gekrönt gewesen, der Kaiser habe den Lehrern zum Dank für die Heilung seiner Tochter von einem Dämon erlaubt, die Dekrete aus dem Archiv zu nehmen. [6]) Elázar b. Jose sah in Rom den Vorhang des Allerheiligsten aus dem Tempel zu Jerusalem, an dem die Blutflecke von dem Sühnopfer des Versöhnungstages zu erkennen waren, und das Stirnblech des Hohenpriesters mit der Aufschrift: Heilig dem Ewigen. [7]) Im Lehrhause zu Rom hielt er Vorträge über halakhische Themata und fällte Entscheidungen über das rituelle Tauchbad. [8]) Die beiden Lehrer traten in Rom in Verkehr mit dem damaligen geistigen Oberhaupte der Gemeinde, dem Vorsitzenden des Rabbinatskollegiums, R. Mathia b. Ḥereš [9]), der wenige Jahrzehnte zuvor aus Palästina nach Rom ausgewandert war [10]) und als der eigentliche Gründer des römischen Lehrhauses bezeichnet wird. [11])

Agada der Tannaiten II. 560. Für die Ansetzung des Theudas zur Zeit Hadrians spricht auch der Umstand, dass kein älterer Mišnahlehrer als R. Jose etwas von ihm tradiert.

[1]) S. darüber Mommsen Hist. Ztschr. 64_{420}.

[2]) Roš ha-šanah 19ᵃ, Taʿánith 18ᵃ, Megil. Taʿánith c. 12.

[3]) Modestin. Dig. 48, 8_{11}.

[4]) Jul. Capitol., Ant. Pius 5.

[5]) Méïla 17ᵃ.

[6]) Das., vgl. J. Levi REJ VIII. 200 ff.

[7]) Joma 57ᵃ, jer. Joma 41^{c}_{16}, $42^{d}_{ob.}$, Tos. Joma 3_{8} (186_{22}), wo fälschlich nur ר' יוסי, Sukka 5ᵃ, wo ר' אליעזר, Exod. Rab. 50 Ende, Tanḥuma ויקהל 106. 63ᵃ.

[8]) Tos. Niddah 7_{1} (648_{55}), b. Niddah 58ᵃ, Tos. Mikw. $4_{6.\ 7}$ (656_{23}).

[9]) Joma 53ᵇ, 86ᵃ, jer. Joma VIII. 45^{b}_{70}, jer. Šebuóth I. 33^{b}_{60}, jer. Synh. X. 27^{c}_{40}, Midr. Mišle 10. [An allen diesen Stellen ist אלעזר ב' יוסי statt בן עוריה zu lesen]. Méïla 17ᵇ. Über die Transscription des Namens Ḥereš s. Berliner I. 31.

[10]) Sifre Deuteron. 80.

[11]) Synhedr. 32ᵇ.

Die ruhige und stete Entwickelung der jüdischen Gemeinde in Rom wurde unter der Regierung der Antonine durch nichts gestört. Von den wieder beginnenden Christenverfolgungen blieben die Juden völlig unberührt; nur die schweren Unglücksfälle, welche die Stadt heimsuchten, haben sicherlich auch die Juden Roms hart getroffen, namentlich die Überschwemmungen, die stets das vornehmlich von den Juden bewohnte Viertel verheerten. Unter Antoninus Pius wütete eine Hungersnot in Rom, eine Feuersbrust vernichtete 340 Häuser, der Tiber trat aus und überschwemmte einen Teil der Stadt.[1]) Auf Marc Aurels und seines Mitregenten Thronbesteigung folgte eine Tiberüberschwemmung, die ungeheueren Schaden anrichtete; ihre unmittelbare Folge war eine schwere Hungersnot.[2]) Das schwerste Unglück war die Pest, die, von den Truppen eingeschleppt, seit dem Jahre 166 die Stadt grausig verwüstete.[3]) Unter der Regierung des Commodus brach im Jahre 191 nach einem Erdbeben in der Nähe des von Vespasian erbauten Tempels des Friedens Feuer aus, das einen grossen Teil der Stadt in Asche legte, bis Regengüsse dem weiteren Umsichgreifen des wütenden Elements ein Ziel setzten. Auch der Tempel des Friedens mit allen Kostbarkeiten ward damals ein Raub der Flammen[4]), nur die Tempelschätze aus Jerusalem wurden vom Untergange gerettet und blieben noch Jahrhunderte erhalten. Die Rechte der Juden wurden unter diesen Kaisern gewahrt, ihre gottesdienstlichen Veranstaltungen vor jeder Störung geschützt, die von christlicher Seite bisweilen versucht wurde. Der spätere Bischof von Rom, Kallistus, der als Sklave des Karpophorus sich aus seiner bedrängten geschäftlichen Lage nicht mehr zu retten wusste, drang an einem Sabbath in die Synagoge ein und störte den Gottesdienst, weil er nach einem Berichte des Hippolytus den Tod suchte. Übel zugerichtet wurde er vor den Prätor Fuscianus geschleppt und zur Deportation in die Metallgruben Sardiniens verurteilt.[5]) Erst unter Commodus ward er begnadigt.

Mit dem Tode des Commodus beginnt die Periode der Bürgerkriege, welche nahezu ein Jahrhundert das römische Reich zerfleischten. Dazu kam die immer drohender werdende Gefahr von seiten der Barbaren, welche die Kaiser oft den grössten Teil ihrer Regierung

---

[1]) Jul. Capitol., Anton. Philos. 8_9.
[2]) Das. 8.
[3]) Das. 13; Jul. Capitol. L. Verus 8.
[4]) Herodian. I. 14_{2-5}.
[5]) Hippolyt. Philosophumena 9_{12}.

ausserhalb Roms zuzubringen zwang. Da die grossen und gewaltigen Ereignisse das allgemeine Interesse in solcher Weise in Anspruch nahmen, ist es nicht zu verwundern, dass die Nachrichten über die Juden der Stadt Rom immer spärlicher werden und namentlich für die Zeit nach Alexander Severus völlig versiegen. Septimius Severus stellte nach Unterdrückung zahreicher Aufstände, an den denen auch die Juden nicht unbeteiligt waren [1]), die Ruhe im Reiche wieder her. Weniger wohl aus Anhänglichkeit an die Staatsreligion als zur Strafe für diesen Aufstand erliess er im Jahre 204 ein Edikt, das bei schwerer Strafe den Übertritt zum Judentum und zum Christentum verbot.[2]) Den geborenen Juden blieben indes ihre Rechte ungeschmälert, ja es wurde ihnen durch Gesetz von Severus und Caracalla ausdrücklich die Befugnis zur Bekleidung von Ehrenämtern und die Verpflichtung hierzu zugesprochen, soweit ihre religiösen Anschauungen durch die Übernahme der Ämter nicht verletzt würden.[3]) Bei den mannigfachen Anforderungen, welche diese Ehrenämter stellten, wurde die Berechtigung in der Folge oft zu einer drückenden Last. Allein die Juden hatten keinerlei Veranlassung zur Klage, da sie bezüglich der Rechte und Pflichten den übrigen Bewohnern des Reiches gleichgestellt waren. Den besten Beweis hierfür bietet die Äusserung Tertullians, der das Judentum um seine Stellung als privilegierte Religion (religio licitia) fast beneidet.[4]) Severus' Nachfolger Caracalla ist den Juden günstig gesinnt gewesen.[5]) Von dieser Dynastie datiert die völlige Religionsmischerei, der die Kaiser in früheren Zeiten mit Mühe entgegengetreten waren. Die entsetzlichsten Orgien feierte dies System unter Elagabalus, dem Imperator Pontifex, „diesem wahnsinnigen und blutdürstigen Wollüstling, dessen ganze Regierung eine Phantasmagorie in riesigem Masse, eine Negation der Grundideen und Bedingungen, auf denen der Staat beruhte, und zugleich eine Verhöhnung des gesunden Menschenverstandes und der einfachen Sitte war.“ [6]) In dem Tempel des neuen Gottes, den er auf dem Palatin verehrte, sollten die Symbole der

---

[1]) Spartian, Sever. 16; Hieron. Chron. a. a. 2213.

[2]) Spartian 17; Euseb. HE VI. 2; Baron. Annal. eccles. a. a. 204.

[3]) Ulpian, de off. procons. 3_3, Digesta 27, $1_{15, 6}$. 50, $2_{3, 3}$.

[4]) Tertull. apol. 21.

[5]) Spartian. Caracalla 1. Hieron. (zu Daniel 11_{34}) sagt von Severus und Antoninus (Caracalla): Judaeos plurimum dilexerunt (Migne XXV. 595b), was zweifellos übertrieben ist.

[6]) Reumont, Gesch. d. Stadt Rom I. 520.

Juden, Samaritaner und Christen aufgestellt werden, um alle Religionen im Dienste seines Gottes zu vereinigen.[1])

Der gleiche religiöse Synkretismus findet sich bei Alexander Severus, der fleissig und gewissenhaft, frei von den viehischen Ausschweifungen, denen seine Vorgänger gefröhnt hatten, eine für jene rauhe Zeit zu weiche, romantische Natur war.[2]) Seine Mutter Julia Mammäa neigte dem Christentum zu; sie lud Origenes zu sich nach Antiochia und liess ihn mit fürstlichem Geleit von Cäsarea abholen.[3]) Alexander selbst hatte in seinem Palaste neben den Bildnissen der römischen Kaiser die Abrahams und Christi aufgestellt[4]); den letzteren wollte er sogar unter die Götter versetzen und ihm einen Tempel errichten.[5]) Die Gemeindeinstitutionen der Juden und Christen waren ihm bekannt; er liess die Namen der für höhere Ämter designierten Männer vorher bekannt geben, damit jeder etwaige Anklagen gegen sie vorbringen könne, wie es bei Juden und Christen üblich sei.[6]) Die Privilegien der Juden bestätigte er von neuem, das Christentum wurde geduldet[7]); ja die Stellung der Juden war unter seiner Regierung eine so unabhängige, dass der Patriarch zwar gegen das römische Gesetz aber, wie ausdrücklich bezeugt wird, mit Wissen und stillschweigender Billigung des Kaisers den Blutbann ausüben konnte.[8]) Freilich verfiel Alexander wegen seiner Vorliebe für das Judentum dem Spotte der Alexandriner und Antiochener, die ihn als Archisynagogus und Archiereus, verhöhnten.[9]) Es ist sehr wahrscheinlich, dass die jüdische Gemeinde in Rom selbst von diesem Wohlwollen Vorteil gehabt hat. In einer späteren Quelle wird eine Severussynagoge erwähnt, die im Besitze einer von Titus nach Rom gebrachten Thorarolle gewesen sei. Die Vermutung, dass diese Synagoge unter Alexander Severus gegründet sei und diese Thorarolle von ihm zum Geschenk erhalten habe, hat viel Wahrscheinlichkeit für sich.[10])

---

[1]) Lampridius, Heliogab. 3.

[2]) Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserzeit I. 2 S. 765. Über die religiösen Zustände unter dieser Dynastie s. Réville, Die Religion zu Rom unter den Severern, deutsch von Krüger. Leipz. 1888.

[3]) Euseb. HE VI. $21_{3.\ 4}$.

[4]) Lamprid., Al. Sever. 29.

[5]) Das. 43.

[6]) Das. 45.

[7]) Das. 46; vgl. Mommsen, Röm. Gesch. V. 547 Anm.

[8]) Origenes ad African. c. 14, s. Mommsen a. a. O. 548 Anm.

[9]) Lamprid., Al. Sever. 28.

[10]) In David Kimḥis Comment. zu Genes. 1_{31} ist eine abweichende Lesart an-

Die Ermordung des noch nicht dreissigjährigen Kaisers stürzte das Reich in neue Wirren, die es unaufhaltsam seinem Untergange entgegenführten; auch die kraftvollen Kaisergestalten eines Decius, Aurelian, Probus, des Gothenbesiegers Claudius vermochten dem Verfall nicht zu steuern. Rom sah glänzende Spiele zur Feier seines tausendjährigen Bestehens, prunkvolle Triumphe unter Aurelian und Probus, es zitterte vor den Barbaren und sah einen Kaiser in die Gefangenschaft geraten. Unter Aurelian, der seine Reformen erst nach einem blutigem Strassenkampfe durchführen konnte, wurde die Stadt befestigt und auch das Trastevere in die Befestigung einbezogen. Ruhe und Sicherheit kehrten aber erst ein, als Diocletian Alleinherrscher geworden war.

Die Regierung Diocletians und der von ihm ernannten Augusti und Cäsaren bedeutet einen Wendepunkt in der Geschichte Roms, das für immer aufhörte, die kaiserliche Residenz zu sein. Der Kampf gegen das Christentum, das seit den Tagen des Decius und Valerian unbehelligt geblieben war, wurde mit allen dem Staate zu Gebote stehenden Mitteln, zum Teil grausam geführt. Die Juden blieben in der Ausübung ihrer Religion unbehindert[1]), mehrfach sogar traten Christen, um sich vor den Verfolgungen zu retten, zum Judentum über[2]); das Judentum, dessen Bekennerkreis verhältnismässig klein war, erschien den Kaisern nicht als staatsgefährlich. Die Versuche, das Christentum zu unterdrücken, erwiesen sich als vergeblich, am 30. April 311 erliessen die Kaiser Galerius, Licinius und Constantinus ein Edikt, das den Christen Duldung ihrer Religion zusicherte. Im folgenden Jahre gewann Constantin durch den Sieg an der milvischen Brücke über Maxentius die Herrschaft über Rom, und am 29. Oktober 312 zog er in die ewige Stadt ein, die noch heute den zum Andenken hieran errichteten Triumphbogen bewahrt. Mit diesem Siege Constantins endet die Epoche des alten römischen Kaisertums; die neue Zeit bringt völlig veränderte Verhältnisse, die durch die Verlegung der Reichshauptstadt nach Constantinopel und die Einführung des Christentums als Staatsreligion gekennzeichnet werden.

---

geführt, die aus dem von Titus nach Rom gebrachten Pentateuchcodex stammt, der sich nach Kimḥis Quelle, einem Berešith Rabba zu Genes. 1_{31} und 45_8 in Rom in der (דאסוירוש) כנישתא דאסוירום befand. Brüll (Jahrbb. VIII. 56 f.) denkt an die mehrfach erwähnte Synagoge der Siburesier, Epstein (Monatsschr. 1885 S. 377 ff.) an eine von Alexander Severus erbaute Synagoge. Ob man ihm die Erbauung der Synagoge zuschreiben darf, ist allerdings zweifelhaft; wahrscheinlich ist sie aber ihm zu Ehren Severussynagoge genannt worden.

[1]) jer. ʿAbod. zar. V. 44^{d}_{52}.

[2]) Euseb. H.E. VI. 12.

Leben und Treiben der Juden in Rom.

Reichlicher als für die äussere Geschichte der jüdischen Gemeinde in Rom, fiessen die Quellen für die Erforschung des Lebens innerhalb der Gemeinde und des Judenviertels. Es ist allerdings nicht möglich, auf Grund der vorhandenen Nachrichten ein vollkommenes, anschauliches Bild dieses Lebens zu entwerfen; allein während für grosse Zeitabschnitte alle Nachrichten über die äussere Geschichte fehlen, sind wir über die hauptsächlichsten Punkte der inneren Geschichte wenigstens so weit unterrichtet, dass die Umrisse des Bildes einigermassen klar hervortreten. Viel verdanken wir den nahezu 200, allerdings teilweise nur fragmentarisch erhaltenen jüdischen Grabinschriften [1]), von denen freilich einige über das Jahr 312 hinausgehen.

Die ältesten Ansiedelungen der Juden in Rom lagen im transtiberinischen Viertel und auf der Tiberinsel. Es ist bereits darauf hingewiesen worden [2]), dass die Erwerbsverhältnisse die neuen Ankömmlinge wohl in erster Reihe zur Wahl gerade dieses Stadtteils veranlasst haben. Aber sicherlich fiel noch ein anderes Moment ins Gewicht. Ein grosser Teil der Juden war als Kriegsgefangene nach Rom gekommen. Von allen Mitteln entblösst, waren sie genötigt, die ärmlichsten Quartiere aufzusuchen, welche die Hauptstadt bot, und diese lagen gerade jenseits des Tiber. Wie anders war es hier als in Alexandria, wo die Juden zwei grosse Stadtviertel inne hatten! Das Judenviertel im alten Rom sah den Ghetti des späteren Mittelalters in mancher Beziehung nur allzu ähnlich! Wegen seiner niedrigen Lage war es den zahlreichen Überschwemmungen des Tiber ausge-

[1]) S. Beilage 1.
[2]) S. o. S. 7.

setzt. Tage lang stand dann der ganze Stadtteil unter Wasser, nur die höher gebauten Häuser ragten aus den Fluten heraus; Kähne vermittelten den Verkehr und führten den in ihren Wohnungen Abgeschnittenen Nahrungsmittel zu. Trat dann der Strom wieder in seine Ufer zurück, so folgten Einstürze von Häusern und infolge der aus dem Boden aufsteigenden Dünste verheerende Seuchen.[1]) Alle Gewerbe, die in der inneren Stadt nicht geduldet wurden, Gerbereien, Salbenfabriken u. dgl. waren dorthin verwiesen[2]) und trugen dazu bei, diesen Teil der Stadt zu einem wenig begehrenswerten Aufenthaltsort zu machen. In späterer Zeit wurde das freilich anders, als die Kaiser das Transtiberinum mit einer Reihe bedeutender Anlagen und öffentlicher Gärten schmückten[3]) und es dadurch auch den vornehmen Römern zugänglich machten. Von diesen zahlreichen Anlagen waren indes nur die Gärten Cäsars in der Nähe des Judenviertels; man musste, um zu ihnen zu gelangen, dasselbe durchschreiten. Allem Anscheine nach war Horaz, der, um jenem so köstlich geschilderten Schwätzer zu entgehen, einen Freund im Transtiberinum nahe den Gärten Cäsars besuchen wollte, bereits bis in das Judenviertel gelangt, als Fuscus Aristius ihm begegnete und seine Hoffnung, von dem lästigen Begleiter befreit zu werden, durch den Hinweis auf den dreissigsten Sabbath und die Bemerkung: „Willst die beschnittnen Juden du verhöhnen?“ zu nichte machte.[4]) Erst wenn man annimmt, dass sich diese Scene mitten im Judenviertel abgespielt hat, erhält sie die beabsichtigte drastische Färbung. Noch um die Mitte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts scheint kein nenneswerter Bruchteil der Juden ausserhalb des Trastevere gewohnt zu haben[5]), und auch unter den Flaviern lebte der grösste Teil der jüdischen Bevölkerung Roms im alten Judenviertel.[6]) Bis ins 17. Jahrhundert hinein bewahrte ein Platz vor der porta Portese im transtiberinischen Viertel den Namen „Judenfeld“ und damit die Erinnerung an die ältesten Wohnstätten der römischen Juden.[7]) Allmälig änderte sich das jedoch. Der starke Zuwachs, den die römischen Juden durch die Kriegsgefangenen erhielten, die Titus aus Judäa weggeführt hatte,

---

[1]) Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms (2. Aufl.) I. 32.
[2]) S. o. S. 7.
[3]) Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom (4. Aufl.) I. 53.
[4]) Horaz Sat. I. 9_{69} vgl. V. $_{18}$.
[5]) Philo leg. ad. Cai. (Mang. II. 568).
[6]) Martial I. 43_{3-5}; Statius, Silv. 5_{72-74}.
[7]) Bosio, Roma sotterranea II. 22.

zwang sie, sich auch in anderen Teilen der Stadt, oder vielmehr der Vorstadt niederzulassen; bereits zu Domitians Zeit war ein zweites Judenviertel ausserhalb der porta Capena, an der via Appia entstanden, das bis zum Hain der Egeria reichte.[1]) Vermutlich vom Trastevere aus breiteten sie sich auf dem gegenüberliegenden Marsfelde aus[2]); auch auf der Subura, bis zum Esquilin hin, wohnten Juden.[3]) Der grösste Teil der römischen Judenschaft scheint während der Kaiserzeit an der via Appia gewohnt zu haben, und diese Niederlassung dürfte mit der auf dem Marsfelde in Verbindung gestanden haben. Die verhältnismässig grosse Zahl der jüdischen Cömeterien an der via Appia legt diese Vermutung nahe.[4])

Über die Zahl der jüdischen Einwohner Roms lässt sich etwas Sicheres ebenso wenig feststellen wie über die Einwohnerzahl der Stadt überhaupt. Dass die jüdische Gemeinde in Rom bereits zur Zeit der Republik eine numerisch sehr ansehnliche gewesen ist, geht aus den Äusserungen Ciceros hervor.[5]) In der Folgezeit wuchs diese Zahl namentlich infolge der sich immer unleidlicher gestaltenden Verhältnisse im Heimatlande, der zahlreichen Übertritte von Römern zum Judentum und unter Vespasian und Hadrian infolge der Aufstände in Judäa durch die nach Rom gebrachten Kriegsgefangenen. Der jüdischen Gesandtschaft, die anlässlich des Streites um das Testament des Herodes im Jahre 3 v. Chr. nach Rom kam, schlossen sich 8000 römische Juden an[6]), und zweiundzwanzig Jahre später konnte Tiberius 4000 waffenfähige jüdische Jünglinge in Rom ausheben.[7]) Es ist daher wohl kaum zu hoch gegriffen, wenn man die Zahl der Juden in Rom in der ersten Kaiserzeit auf 40000 schätzt.[8])

Die grosse Zahl der Juden in Rom und ihre weit aus einander liegenden Wohnstätten erheischten zur Befriedigung der religiösen Bedürfnisse der Gesamtheit die Errichtung einer grösseren Anzahl Gotteshäuser[9]), deren jedes seine eigene Gemeinde hatte. Eine solche

---

[1]) Juvenal III. 12 ff.

[2]) Die Gemeinde der Campesier s. w.

[3]) Siburesier, s. w.; Marucchi, di un nuovo cimitero giudaico etc. in Dissert. della Pontif. Acad. di Archeol. ser. II. tom. II. 527—531.

[4]) Cömeterien an der Vigna Randanini, Cimarra, Pignatelli; s. Marucchi a. a. O.

[5]) Cic. pro Flacco §§ 66. 67.

[6]) Jos. Ant. XVI. 11_1; Bell. jud. II. 6_1; s. o. S. 12.

[7]) S. o. S. 15.

[8]) M. A. Levy, Epigraph. Beitr. (Jahrb. f. d. Gesch. der Juden und des Judentums Bd. II.) 279.

[9]) Juven. 3_{296} „in qua te quaero proseucha?“; Philo. leg. ad Cai. (Mang.) II. 568.

Gemeinde hiess συναγωγή[1]), das Gotteshaus προσευχή[2]), Bezeichnungen, die in derselben Form in die lateinische Sprache übernommen worden sind. Doch war die Trennung der Gemeinden keine strenge; manche Personen waren Mitglieder mehrerer Gemeinden. Allerdings ist uns das nur in zwei Fällen überliefert, wo die Betreffenden als Ehrenmitglieder mehrerer Gemeinden bezeichnet werden.[3]) Wie viele von diesen Gemeinden zu gleicher Zeit neben einander bestanden haben, lässt sich nicht feststellen. Wir kennen die Gemeinde der Augustesier[4]), Agrippesier[5]), Campesier[6]), Siburesier[7]), Carcaresier[8]), Hebräer[9]), Rhodier[10]), die Gemeinde von Elaea[11]), des Volumnius[12]), und Severus.[13]) Die ältesten der genannten Gemeinden sind aller Wahrscheinlichkeit nach die augustesische, agrippesische und volumnische. Die ersteren beiden sind zweifellos bereits in der ersten Hälfte von Augustus' Regierung vor Agrippas Tode (12 v. Chr.) gegründet; denn es ist sicher, dass man nicht eine Gemeinde einem vornehmen Römer zu Ehren benannt hat, so lange man dem Kaiser selbst diese Ehre nicht erwiesen hatte. Auch die Gemeinde des Volumnius hat sich vermutlich nach einem vornehmen Römer genannt, vielleicht nach dem römischen Präfekten von Syrien, der sich mehrfach den Juden günstig gesinnt gezeigt hatte.[14]) Nach der örtlichen Lage nannten sich die Gemeinden der Campesier und Siburesier nach dem Campus (Martius) und der Subura, während die Hebräer, Rhodier und vielleicht auch die Gemeinde von Elaea sich aus landsmannschaftlichen Rücksichten zusammengeschlossen

---

[1]) Beilage No. 11. 14. 20. 22. 26. 35. 46. 70. 78. 85. 98. 120. 123. 124. 152, Einen sicheren Beweis für die im Texte ausgesprochene Ansicht liefert die abweichende Benennung des Gotteshauses. Auch Berliner (I. 21. 62) ist auf Grund der dem Ausdrucke „Synagoge" entsprechenden hebräischen Bezeichnung כנסת zu der Ansicht gekommen, dass „Synagoge" ursprünglich die Gemeinde bezeichnet hat.

[2]) CJL VI. 9821; Juvenal. 3_{296}; Philo leg. ad Cai. (Mang.) II. 568; in Flacc. 522 ff.

[3]) Beilage No. 70. 152.

[4]) Das. No. 35. 85. 176.

[5]) Das. No. 120.

[6]) Das. No. 11. 46. 152.

[7]) Das. No. 68. 72.

[8]) Das. No. 20. 52 (?).

[9]) Das. No. 38. 98.

[10]) Das. No. 124.

[11]) Das. No. 78. 123.

[12]) Das. No. 152.

[13]) S. o. S. 34.

[14]) S. o. S. 12.

hatten, wie es auch in anderen Städten, z. B. in Jerusalem der Fall war.[1]) Die Gemeinde der Hebräer umfasste vielleicht diejenigen Juden, die direkt aus Judäa nach Rom ausgewandert waren und diese Bezeichnung gewählt hatten, weil man unter dem am nächsten liegenden Namen *Ἰουδαῖοι* alle Juden verstanden haben würde. Allerdings setzt diese Annahme die Gründung dieser Gemeinde in späterer Zeit voraus, als in Rom das Bewusstsein, dass alle oder doch die meisten der römischen Juden aus Judäa stammten, bereits im Schwinden begriffen war.[2]) Dass die Juden aus Rhodos sich zu einer eigenen Gemeinde in Rom zusammengeschlossen, wäre nicht auffallend; Rhodos stand in lebhaften Handelsbeziehungen zu Rom und auf den ionischen Inseln wohnten seit alter Zeit zahlreiche Juden. Allein die Lesung der einzigen, nur bruchstückweise erhaltenen Inschrift, auf welcher sich der Name findet, ist keineswegs hinreichend gesichert, um weitergehende Schlüsse daran zu knüpfen.[3]) Auch für die Elaeagemeinde lässt sich die Veranlassung zu der Benennung nicht nachweisen. War es eine landsmannschaftliche Gemeinde, so erhebt sich die Frage, welches Elea der Ursprungsort gewesen ist. Möglicherweise führte jedoch diese Gemeinde einen Ölbaum in Wappen und Siegel und hat dies Symbol zu der Benennung Anlass gegeben.[4]) Was es vollends mit der Gemeinde der Carcaresier, auf welche ausser einer vollständig erhaltenen vielleicht noch eine zweite, gerade an dieser Stelle ver-

---

[1]) Vgl. Apostelgesch. 6_9; j. Sab. IV. 8^a; aus späterer Zeit in Babylonien Meg. 26_{b36}.

[2]) Kirchhoff (CJG 9909) hält sie für die Gemeinde der ägyptischen Juden; Dérenbourg (Mélanges Renier 1887 p. 439) und Berliner (I. 64) für die samaritanische, Schürer (Gemeindeverfassung 16) und Neubauer (JQR IV. 607) für die Gemeinde der Juden, die die hebräische Sprache beibehalten haben. Die erstere Annahme ist eine blosse Vermutung, die letztere durch die Thatsache widerlegt, dass die beiden Inschriften, welche von der Synagoge der Hebräer sprechen, in griechischer Sprache abgefasst sind. Auch Dérenbourgs Ansicht ist wohl kaum hinreichend begründet.

[3]) Nach Schürer (Gemeindeverf. Beilage No. 16) ist vielleicht *Ἡρωδίων* zu lesen; indes ist es höchst unwahrscheinlich, dass eine jüdische Gemeinde sich nach dem verhassten Idumäer genannt haben sollte; s. o. S. 12.

[4]) So Schürer (Gesch. d. jüd. Volkes II. 374); Levy (Epigr. Beitr. 285) und Garrucci (Dissertazioni II. 185) vermuten eine Verstümmelung des Namens des Propheten Elia; Berliner (I. 64) denkt an Velia und somit an eine nach der Örtlichkeit benannte Gemeinde. Diese beiden Ansichten, von denen die letztere nicht so ganz unwahrscheinlich ist, wie die erstere, sind unhaltbar. Für *ι* findet sich auf den Inschriften zwar oft *ει*, aber niemals *αι*.

stümmelte Inschrift hinweist, für eine Bewandtnis hat, wird wohl kaum festzustellen sein.[1]) Die Severussynagoge verdankt wahrscheinlich ihren Namen und vielleicht ihre Gründung dem Kaiser Alexander Severus.[2])

Für die Verfassung der jüdischen Gemeinden Roms bieten die Inschriften eine Reihe wertvoller Notizen, ohne dass es jedoch möglich wäre, auf Grund des vorhandenen Materials zu einem abschliessenden Urteile zu gelangen.[3]) Die Verfassung lehnte sich einerseits an die hellenische Communalverfassung, andererseits an die judäische Gemeindeverfassung an, wahrscheinlich ist sie auch durch die Organisation der römischen Kollegien, zu denen die jüdischen Gemeinden nach römischem Vereinsrecht gezählt wurden, beeinflusst.

Die Gemeindeämter waren durchweg Ehrenämter.[4]) Die Leitung der Gemeinde lag in der Hand der Archonten.[5]) Dieser auch in der talmudischen Literatur vorkommende Titel scheint dem hebräischen פרנס und גבאי zu entsprechen.[6]) Ihnen lag die Erledigung aller die Gemeinde betreffenden Verwaltungsangelegenheiten ob; deshalb war die gesamte Verwaltung in eine Reihe von Dezernaten geteilt, mit deren Erledigung die einzelnen Archonten betraut waren. Auf den Inschriften ist zweimal der Kämmerer der Gemeinde erwähnt[7]), wahrscheinlich bildete auch die Armenpflege ein eigenes Dezernat[8]), u. s. w.

---

[1]) Garrucci (Cimitero 39) vermutet *Καλκαρετίσιοι* (Kalkbrenner) — Synagogen der einzelnen Gewerkschaften oder Zünfte gab es z. B. in Jerusalem (Meg. 26a) — Dérenbourg a. a. O. denkt an Carcer oder Carcar, die Umfassung des Circus Maximus, also ebenfalls an eine örtlich abgegrenzte Gemeinde; Berliner weist auch diese Gemeinde dem transtiberinischen Viertel zu; Schürer, Gemeindeverf. Beilage No. 5, dem wie Garrucci nur die eine Inschrift (No. 52) bekannt war, will *Καμπείων*, also Campesier, lesen.

[2]) S. o. S. 34; אסוירום ist die auch sonst übliche Transscription für Severus, während Siburesii (wie Brüll meint) wohl anders wiedergegeben worden wäre.

[3]) Sehr wertvolle Beiträge hat Schürer in seiner Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit, nach den Inschriften dargestellt (Leipzig 1879) geliefert. Berliner (I. 66 ff.) sucht die Lücken auf Grund der judäischen Gemeindeverfassung zu ergänzen.

[4]) Vgl. honoribus omnibus fuctus No. 181.

[5]) No. 5. 13. 15. 21. 32. 41. 42. 43. 52. 54. 68. 72. 118. 119. 120. 121. 146. 172. 181. 188. In No. 22 ist entweder *ἄρχων* oder *πατήρ* zu ergänzen.

[6]) Berliner (I. 67) setzt ihn einmal gleich טמונה, ein zweites Mal gleich מנהיג oder פרנס mit Rücksicht auf den von Theudas gebrauchten Ausdruck את הנהיג בני רומא; doch ist es im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass die Archonten irgend welche Befugnisse in religiöser Hinsicht gehabt haben.

[7]) No. 5 *ἄρχων πάσης τειμῆς* (für *τιμῆς*) und No. 146 arχon pases tessimen (vermutlich Schreibfehler für pases tes times).

[8]) Vgl. die sonst überall vorkommenden גבאי צדקה.

Zweifellos ist es demzufolge, dass stets ein Collegium von Archonten gleichzeitig im Amte war; über die Zahl der Archonten wird jedoch nichts berichtet.[1])

Den Vorsitz in dem Archontencollegium führte vermutlich der Gerusiarch[2]); vielleicht wechselte der Vorsitz und damit der Gerusiarchentitel unter den Archonten während ihrer Amtsperiode ab. So würde es sich am einfachsten erklären, dass auf einer Inschrift der Verstorbene „honoribus omnibus functus" genannt wird, während er nur als Archont und Archisynagogus, nicht auch als Gerusiarch bezeichnet wird.[3]) Eine Gerusia oder Geronten (Buleuten, Presbyter u. dgl.) werden nirgends erwähnt, die Existenz eines Gemeinderates ausser dem Archontenkollegium ist daher sehr unwahrscheinlich.[4]) Nur ein einziges Mal wird die Gemeinde genannt, in welcher der Gerusiarch sein Amt bekleidet hat.[5]) Indes wäre der Schluss, dass der Gerusiarch, über den einzelnen Teilgemeinden stehend, ein ihm von der gesamten Judenschaft Roms übertragenes Amt bekleidet habe, nicht gerechtfertigt; auch bei den Archonten nennt die Mehrzahl der Inschriften nicht die zugehörige Gemeinde[6]), während ihre Stellung innerhalb der Einzelgemeinden keinem Zweifel unterliegt.

Ausserhalb des Archontenkollegiums[7]) stand der Archisynagogus[8]), dessen Stellung der des ראש הכנסת der Mišnah entsprach. Der Titel findet sich auch einige Male bei Nichtjuden[9]); doch ist er speziell in den jüdischen Gemeinden im Gebrauch gewesen und hat hier seine prägnante Bedeutung erhalten.[10]) Die Würde des Archisynagogus war die höchste in der Stufenleiter der Gemeindeämter. Dies folgt nicht nur aus der bereits mehrfach erwähnten Bemerkung auf der Inschrift

---

[1]) In Berenice in Nordafrika betrug ihre Zahl neun. CJG 5361.

[2]) Beilage No. 15. 29. 85. 107. 112. 126.

[3]) No. 181.

[4]) Loening, Gemeindeverfassung des Urchristentums 67; vgl. Mommsen, Hist. Ztschr. 64_{427} ff.

[5]) No. 85.

[6]) No. 13. 15. 21. 32. 41. 42. 118. 119. 120. 121. 172; vgl. 43. 54 sowie 5. 146. 181. In No. 188 stand der Name der Gemeinde vielleicht ursprünglich auf der Inschrift.

[7]) Dies beweist die Bezeichnung arcon et archisynagogus No. 181.

[8]) No. 52. 181. No. 26 ist stark beschädigt; es ist daher nicht klar, ob *πατὴρ συναγωγῆς* oder *ἀρχισυνάγωγος* zu lesen ist. Archisynagogi auch im Cod. Theod. XVI. $8_{4.\ 14.\ 21}$ erwähnt.

[9]) S. z. B. Lamprid., Al. Sever. 28; Euseb. HE 7_{10}; Hadrians Brief bei Vopiscus in Sat. 7_{8}.

[10]) S. darüber Schürer, Gemeindeverf. 25 ff.

No. 181 und der Reihenfolge der dort aufgezählten Ämter, sondern auch aus dem Umstande, dass auf einer Inschrift der Vater als Archisynagogus, der Sohn als Archont in derselben Gemeinde bezeichnet wird [1]; auch die Thatsache, dass man den Kaiser Alexander Severus als Archisynagogus verspottete [2], spricht hierfür. Die Amtspflichten des Archisynagogus lagen mehr auf geistlichem Gebiete, wenn man diesen Unterschied überhaupt machen darf, während den Archonten die äussere Verwaltung der Gemeinde oblag. Bisweilen kam es indessen vor, dass der Archisynagogus gleichzeitig Mitglied des Archontenkollegiums war. [3] Zu den Obliegenheiten des Archisynagogus gehörte es u. a., am Sabbath in der Synagoge zu predigen. [4]

Ein weiteres, jedoch untergeordnetes Amt war das des *ὑπηρέτης* [5] oder Gemeindedieners, dessen Inhaber in der judäischen Gemeindeverfassung den Titel חזן הכנסת führte. [6] Als patronus oder, nach der Terminologie des ausgehenden Altertums, defensor der Gemeinde dürfte der *προστάτης* [7] anzusehen sein, welchem die juristische Wahrnehmung der Interessen der Gemeinde oblag. [8]

Erwähnt werden ferner auf griechischen und lateinischen Inschriften Väter [9] und Mütter [10] von Synagogen. Schon dass von Synagogenmüttern die Rede ist, beweist, dass ein eigentliches Amt mit diesem Namen nicht bezeichnet wurde; es war vielmehr wohl ein blosser Ehrentitel für Personen, die sich besonders verdient gemacht hatten, etwa nach Art unseres Ehrenbürgerrechts. [11] So erklärt es sich auch, dass dieselbe Person diesen Titel von mehreren Gemeinden erhalten konnte, wenn sie sich um die betr. Gemeinden oder um die Versorgung der jüdischen Armen besonders verdient gemacht hatte. [12]

---

[1]) No. 52.

[2]) Lamprid., Alex. Sever. 28.

[3]) No. 181.

[4]) Justin. Mart. Dial. cum Tryphone cap. 137; Zunz, GV² 346.

[5]) No. 37.

[6]) Siehe Schürer, Gemeindeverf. 28.

[7]) No. 19.

[8]) Schürer, Gemeindeverf. 31; Berliner I. 70; vgl. Liebenam, Zur Gesch. u. Organisation d. röm. Vereinswesens (Lpzg. 1890) 211 f.

[9]) No. 11. 14. 20. 38. 46. 78. 98; vielleicht auch 22 (s. S. 41 Anm. 5), 26 (s. S. 42 Anm. 8) und 105. Auch im cod. Theod. XVI. 8_4.

[10]) No. 152, vielleicht auch 105.

[11]) Siehe Schürer, Gemeindeverf. 29. Dass Berliner (I. 69) den Archonten als פרנס und den *πατὴρ συναγωγῆς* ebenfalls als den „eigentlichen פרנס" bezeichnet, spricht allein schon gegen seine versuchte Erklärung; vgl. Liebenam a. a. O. 217 f.

[12]) No. 70 *πατὴρ συναγωγῶν*, No. 152 mater synagogarum Campi et Bolumni.

Dass die Verleihung dieses Titels, durch welchen aller Wahrscheinlichkeit nach nur besonders würdige und betagte Gemeindemitglieder ausgezeichnet wurden [1]), als eine hohe Ehre für die ganze Familie des so Ausgezeichneten galt, beweist eine Inschrift, in welcher der Gatte der Verstorbenen als Bruder des Q. Claudius Synesius, des Vaters der Synagoge der Campesier zu Rom, bezeichnet wird. [2])

Die Bezeichnung als Priester (ἱερεύς) [3]) weist nicht auf ein geistliches Amt in der Gemeinde sondern auf die ahronidische Abstammung hin. [4]) Rätselhaft ist das Wort μουννα auf einer Inschrift [5]); doch ist es im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass dieses Wort Umschreibung des hebräischen ממונה und somit Bezeichnung für ein Gemeindeamt sein solle. [6]) Schon die Thatsache, dass die römischen Juden, bei denen überhaupt die Kenntnis der hebräischen Sprache nur in sehr geringem Masse heimisch gewesen zu sein scheint, sämtliche übrigen Gemeindeämter mit griechischen Namen bezeichneten, steht dieser Erklärung entgegen.

Über den Wahlmodus und die Dauer der Amtszeit haben wir ebenfalls einige Nachrichten, die jedoch kein vollständiges Bild geben. Die Wahl der Archonten fand alljährlich im September statt, offenbar in der Weise, dass die Archonten ihr Amt, das demgemäss ein Jahr dauerte, am jüdischen Neujahrsfeste antraten. [7]) Indes entwickelte sich diese ursprünglich demokratische Verfassung allmälig in aristokratischer Tendenz. Den ersten Schritt hierzu bildete die Wiederwahl des bisherigen Archonten; auf zwei Inschriften finden wir den Vermerk, dass ein Gemeindemitglied zweimal das Archontat bekleidet habe. [8])

---

[1]) Die beiden hierher gehörigen Inschriften mit Angabe des Lebensalters nennen den Pancharius πατ. συναγ. Ἐλαίας 110 Jahre alt (No. 78) und die Beturia Paulina, mater synag. Campi et Bolumni 86 Jahre 6 Monate (No. 152). Pancharius war früher Gerusiarch gewesen (No. 29). Julianus war bei den Campesieren Archont oder Archisynagogus gewesen (No. 52), ehe er bei ihnen „Synagogenvater" (No. 11) wurde.

[2]) No. 46.

[3]) No. 52.

[4]) So richtig Levy Epigr. Beitr. 307, während Mommsen Hist. Ztschr. 64_{428} es irriger Weise für die Bezeichnung eines Gemeindeamtes hält.

[5]) No. 40.

[6]) Garrucci, Dissert. archeol. II. 181; auch Berliner I. 70 neigt dieser Ansicht zu, die Schürer (Gemeindeverf. 32) als höchst unwahrscheinlich bezeichnet.

[7]) S. Chrysostomus, Homil. in S. Johannis Natalem; s. Wesseling de Judaeor. archontibus c. 10; Schürer, Gemeindeverf. 22 f.; Loening, Gemeindeverf. des Urchristentums (Halle 1889) S. 69. Zu dem Folgenden vgl. Liebenam a. a. O. 199 f.

[8]) No. 43. 54.

Ein weiterer Schritt in dieser Richtung war die Ernennung von Archonten auf Lebenszeit. Aus der Amtsbezeichnung *ἄρχων διὰ βίου* bildete sich später mit Hinweglassung des ursprünglichen Hauptbegriffes *ἄρχων* die Benennung *διὰ βίου* [1]), aus dem weiterhin ein Substantivum *διάβιος* [2]) gebildet wurde. In dem barbarischen Griechisch der späteren Zeit wurde hieraus *ζάβιος*. [3]) Die griechischen Formen gingen, ebenfalls mannigfach verstümmelt, ins Lateinische über; auf römischen Inschriften findet sich die Form iabius [4]), während beispielsweise eine Inschrift in Marano bei Neapel die Form dia viv aufweist. [5]) Man hat gegen die Richtigkeit dieser Erklärung des *διὰ βίου* Einwendungen erhoben und darin eine Eulogie im Sinne des hebräischen לחיי עד (zum ewigen Leben) erkennen wollen. [6]) Allein diese an sich unwahrscheinliche Erklärung erweist sich durch die erwähnte Inschrift in Marano als irrig, in welcher der Verstorbene, Ti. Claudius Philippus, als dia viv et gerusiarches bezeichnet wird. [7]) Die zunehmende aristokratische Tendenz äusserte sich ferner darin, dass Gemeindeämter in manchen Familien erblich wurden, oder doch dass die Söhne bez. Enkel von angesehenen Gemeindemitgliedern, die selbst ein Ehrenamt bekleideten, ebenfalls mit einem solchen betraut wurden. [8]) Schliesslich kam noch die Ernennung von Knaben zu Archonten unter dem Titel *μελλάρχων* [9]) oder *ἄρχων νήπιος* hinzu. [10]) Auch hier sind zweifellos die vor-

[1]) No. 120; vgl. die quinquennales in den römischen Vereinen, s. Liebenam a. a. O. 200 Anm., 204.

[2]) No. 110.

[3]) No. 35. Zu dem Übergang von di in z vgl. Garrucci, Civiltà cattol. ser. XII. tom. I. p. 710, Schürer Gemeindeverf. 23 nach Rönsch Itala und Vulgata S. 457 f., s. auch die Inschrift No. 16 *κοζονγει βοναι* etc.

[4]) No. 183.

[5]) Mommsen JRN 2555; Garrucci, Dissert. archeol. II. 187 n. 3; Schürer Gemeindeverf. Beil. No. 41.

[6]) Ascoli, Iscrizioni inedite o mal note etc. (Sonderabdruck aus den Verhandlungen des 4. Orientalistenkongresses zu Florenz 1878) p. 112; Berliner I. 69.

[7]) Garrucci, Civiltà cattol. l. c. 709 weist ferner auf den Ausdruck bei Euseb. HE 10, hin, der von den christlichen Priestern sagt *ἱερώμενοι διὰ βίου*.

[8]) So No. 15 Vater Gerusiarch, Sohn Archont, No. 52 Vater Archisynagogus, Sohn Archont.

[9]) No. 5. 176.

[10]) No. 11. 44. Schürer, Gemeindeverf. 24 glaubt, dass mit *ἄρχων νήπιος* ein unmündiges Kind, mit *μελλάρχων* ein dem eigentlichen Kindesalter entwachsener Knabe gemeint sei, da mit 12 Jahren — dieses Alter ist für den *μελλάρχων* No. 176 angegeben, während der *ἄρχων νήπιος* No. 11 nur 8 Jahre 2 Monate alt war — „der Israelit als relativ mündig und zur Beobachtung des Gesetzes verpflichtet" sei. Diese Verpflichtung beginnt zwar erst mit zurückgelegtem 13. Lebensjahre,

nehmen Familien ausschliesslich oder doch in erster Reihe beteiligt gewesen, wie sich aus einzelnen Inschriften nachweisen lässt.[1]) Auch der Titel Archisynagogus wurde später an Frauen und Kinder verliehen.[2]) Über das Alter, das zum Antritt eines Gemeindeamtes erforderlich war, erfahren wir nichts. Ein Gerusiarch starb im Alter von 50 Jahren[3]), von den Archonten war der jüngste, dessen Lebensalter überliefert ist, 18 Jahre alt.[4])

Eine Reihe weiterer Titel weist auf Personen hin, welche zwar nicht ein direktes Gemeindeamt bekleideten, aber doch vermöge ihrer Kenntnis des Religionsgesetzes u. dgl. eine angesehene Stellung innerhalb der Gemeinde einnahmen und wohl vorkommenden Falls autoritative Entscheidungen zu treffen hatten. Auf einer leider nicht näher bezeichneten Inschrift findet sich das Wort *ῥαββινου*, das Stern nicht als Genitiv von *ῥαββινος* sondern als genaue Umschreibung des hebräischen רבנו auffasst.[5]) Eine genaue Übersetzung des hebräischen תלמיד חכם ist die Bezeichnung *μαθητὴς σοφῶν*[6]), die ganz wie die hebräische Benennung auch von Männern in angesehener Stellung — hier von einem *πατὴρ συναγωγῶν* — gebraucht wird, ein Beweis, dass die Wissenschaft, speciell die Religionswissenschaft in Rom sich eines hohen Ansehens erfreute. Eine ähnliche Benennung, offenbar genau in demselben Sinne gebraucht, ist *νομομαθής*.[7]) Auf einer lateinischen In-

---

indes scheint eine Vergleichung mit dem Lebensalter der *γραμματεὺς νήπιος* und *μελλογραμματεύς* den wesentlichen Inhalt von Schürers Ansicht zu bestätigen.

[1]) No. 5 Vater Archont, Sohn *μελλάρχων*, No. 11 Vater *πατὴρ συναγωγῆς*, Sohn *ἄρχων νήπιος*. Zur Ernennung von Kindern zu Archonten vgl. Eusebius Comment. in Jes. 3_4; Hieron. Comm. zu Jes. 3_4; Garrucci Civ. catt. ser. XII. tom. I. p. 711. Ob Gomperz' Ansicht (Berl. Philol. Wochenschr. 1887 S. 450), dass das Vorkommen von Kindern als Archonten auf einen regelmässigen Turnus unter den Gemeindemitgliedern hinweise, richtig ist, erscheint äusserst zweifelhaft.

[2]) CIL IX. 6201; s. Ascoli, Iscrizioni 49 Note 1; REJ VII. 161 f.; Schürer, Gesch. des jüd. Volkes II. 367, Garrucci, Civiltà cattol. ser. XII. tom. I. p. 711.

[3]) No. 85.

[4]) No. 118; andere Archonten: 24 Jahre 3 Mon. (No. 68), 30 Jahre 42 Tage (No. 72), 35 Jahre (No. 21). Ein Iabius, der im Alter von 85 Jahren stirbt, No. 183.

[5]) Stern in Geigers Jüd. Ztschr. IX. 78. Allerdings werden in einer Inschrift in Venosa duo rebbites genannt (Ascoli, Iscrizioni 55 Nr. 19; Garrucci Civiltà cattol. ser. XII. tom. I. p. 716 f.)

[6]) No. 70.

[7]) No. 9. 31. Im Hebräischen kommt nur das entsprechende Abstraktum תלמוד תורה, also *νομομαθία*, vor. Auch *νωμυς* in der Inschrift am kimmerischen Bosporus (CIG 9287) dürfte kaum = פרנס (pastor) und synonym mit *ἄρχων τοῦ*

schrift ist ein Gesetzeskundiger als sapidus (für sapiens) bezeichnet.[1]) Ob *κολληγα*[2]) in der ursprünglichen Bedeutung „Amtsgenosse" angewendet ist, oder ob es eine Übersetzung des hebräischen חבר in der speciellen Bedeutung als religiöser Terminus ist[3]), ist vorläufig nicht zu entscheiden.[4])

Mehrfach findet sich die Bezeichnung *γραμματεύς*[5]), eine wörtliche Übersetzung des hebräischen סופר. Schriftgelehrte werden wir hierunter kaum zu verstehen haben[6]); zu jener Zeit wurden die Gelehrten nicht mehr סופרים genannt. Es sind vielmehr Schreiber gewesen, welche die für den synagogalen Gebrauch notwendigen Thorahrollen sowie Ehekontrakte und Scheidebriefe, Kauf-, Miets-, Verleihkontrakte u. dgl. nach der gültigen religiös-juristischen Form geschrieben haben.[7]) Eine Inschrift scheint darauf hinzudeuten, dass die „Schreiber" Gemeindesekretäre gewesen sind.[8]) Jedenfalls ist der Stand der Schreiber ein sehr angesehener gewesen und Männer aus den vornehmsten Familien widmeten sich ihm.[9]) In manchen Familien war dies Gewerbe erblich; auf einer Inschrift sind Vater und Sohn als Schreiber bezeichnet[10]), auf zwei andern zusammengehörigen Inschriften, die sich auf Mitglieder eben dieser Familie beziehen, wird der Grossvater *γραμματεύς*, der Enkel *γραμματεὺς νήπιος* genannt.[11]) Oft wurden die Kinder bereits in frühester Jugend für dies Gewerbe bestimmt; so finden wir einen *γραμματεὺς νήπιος*, der im Alter von

---

λαοῦ zu setzen sein (Garrucci Dissert. II. 165) sondern einen Hinweis auf die Gesetzeskunde des Verstorbenen enthalten.

[1]) No. 151.

[2]) No. 3.

[3]) So Garrucci Dissert. II. 178 No. 1.

[4]) s. Schürer, Gemeindeverf. 32. Gegen die erstere Annahme spricht das Fehlen jeder Amtsbezeichnung.

[5]) No. 39. 42. 49. 54. 75. 80. 113. 117. 154. 157. 176.

[6]) Gegen Schürer Gemeindeverf. 30. Berliner (I. 70) glaubt in den *γραμματεῖς* Schriftgelehrte und Schreiber erkennen zu sollen.

[7]) Aus der Bezeichnung *γραμματεὺς ὅσιος* (No. 24) ist nicht etwa zu schliessen, dass der Verstorbene sich nur mit dem Abschreiben der heiligen Bücher befasst habe; *ὅσιος* ist vielmehr eine auch sonst mehrfach vorkommende (No. 14. 19. 81. 89) ehrende Benennung des Verstorbenen.

[8]) No. 176; vgl. die scribae der römischen Collegien (Liebenam a. a. O. 210). In späterer Zeit hiess der Gemeindesekretär in Rom סופר מתא; s. Bd. II. 130.

[9]) Ein *μελλάρχων* als *γραμματεύς* No. 176; Vater Archont, Sohn Schreiber No. 54, bez. *γραμματεὺς νήπιος* No. 41; Vater Schreiber, Sohn Archont No. 42.

[10]) No. 80.

[11]) No. 41. 42.

7 Jahren 28 Tagen starb.[1]) Den Namen *μελλογραμματεύς*[2]) führte der Betreffende hingegen erst, wenn er den dazu nötigen Unterricht genoss, vielleicht erst, nachdem er eine gewisse Stufe erreicht hatte.[3]) Andererseits wird einmal ein Knabe von 12 Jahren als *γραμματεύς* bezeichnet[4]); offenbar weil er sich bereits die nötigen Kenntnisse und die erforderliche Fertigkeit angeeignet hatte.

Unter den Gemeindeinstitutionen sind in erster Reihe die Synagogen (*προσευχαί*) zu nennen. Bis ins zweite Jahrhundert hinein war die Ausübung fremder Sacra innerhalb des Pomeriums nicht gestattet[5]); indes läge die Möglichkeit vor, dass bei der in jeder Weise bevorzugten Stellung der jüdischen Gemeinden auch in dieser Hinsicht zu ihren Gunsten eine Ausnahme gemacht worden wäre. Über die Lage der meisten Synagogen ist uns allerdings nichts bekannt, und so weit wir über dieselbe informiert sind, haben wir sie ausserhalb des Pomeriums zu suchen. Die älteste Synagoge lag zweifellos im Trastevere, vermutlich in der Nähe der heutigen Kirche S. Caecilia.[6]) Eine zweite Synagoge, wahrscheinlich die der Siburesier, lag in der Gegend des Esquilin, wie eine nichtjüdische Inschrift andeutet, ausserhalb des Pomeriums.[7]) Eine dritte Synagoge lag zur Zeit der Flavier ausserhalb der Porta Capena im Haine der Egeria.[8]) Von der Lage der übrigen Synagogen wissen wir nichts. In den Synagogen fand offenbar täglich Gottesdienst statt; der Sabbathgottesdienst war besonders feierlich und zahlreich besucht.[9]) Am Sabbath wurde aus der Thorah vorgelesen und gepredigt.[10]) Die Predigten wurden nach

---

[1]) No. 41.

[2]) No. 47. 125.

[3]) Ein *μελλογραμματεύς* im Alter von 24 Jahren No. 47.

[4]) No. 176.

[5]) Marquardt, Röm. Staatsverwaltung III. 35.

[6]) Rodocanachi, le saint-siège et les Juifs p. 20 weiss von der Ausschmückung dieser Synagoge mancherlei zu berichten, so besonders, dass sie eine genaue Nachbildung des siebenarmigen Leuchters besessen habe. Doch nennt er keine Quelle für seine Angaben. Vitale Stor. diplom. I. 9, auf den er sich bezieht, giebt nur den Inhalt von Theoderichs Rescript nach Cassiod. Var. IV. 43, wo sich keine derartige Notiz findet.

[7]) CIL VI. 9821; s. Marucchi, Di un nuovo cimitero giudaico in Dissert. della Pontificia Acad. di Archeol. ser. II. tom. II. 528 ff.

[8]) So fasst Mommsen (Hist. Ztschr. 64_{422}) wohl mit Recht Juvenal. 3_{13} auf.

[9]) Philo leg. ad. Cai. § 23 (Mang. II. 568) *προσευχὰς ἔχοντας καὶ συνιόντας εἰς αὐτὰς καὶ μάλιστα ταῖς ἱεραῖς ἑβδόμαις.*

[10]) Philo das; Justin. Mart., Dial. c. Tryph. cap. 137.

einer talmudischen Andeutung in lateinischer Sprache gehalten[1]); vielleicht gilt dies indes erst von einer späteren Zeit oder nur einigen Synagogen, während man sich früher in Rom wohl des Griechischen bediente. Jedenfalls wurde die allen verständliche Umgangssprache gewählt. Die Predigt, welche der Archisynagogus hielt, fand nach Schluss des Gottesdienstes statt.[2])

Bereits in alter Zeit bestand in Rom ein jüdisches Lehrhaus.[3])

Auch die Existenz eines jüdischen Gerichtshofes, der Streitigkeiten unter den Glaubensgenossen nach talmudischem Recht entschied und der auch in Judäa als legale Behörde anerkannt war, ist gesichert.[4]) Für ein Bad nach religiöser Vorschrift war ebenfalls Sorge getragen.[5]) Durch die regelmässige Absendung der Tempelsteuer[6]), in späterer Zeit der Gelder zum Unterhalte der Gelehrten und der Gelehrtenschulen[7]), blieben die römischen Juden in steter Verbindung mit dem Mutterlande und legten Zeugnis ab von dem religiösen Sinne, der in der Gemeinde lebendig war.

Als Gemeindeinstitution sind schliesslich noch die Cömeterien zu betrachten. Das erste derselben wurde Ende 1602 von Bosio ausserhalb der porta Portuensis nahe dem Tiber bei Colle rosato entdeckt.[8]) Seitdem ist die Kenntnis der Lokalität verloren gegangen und trotz aller Bemühungen hat man bis jetzt das Cömeterium nicht wieder aufzufinden vermocht[9]). In diesem Jahrhundert ist noch eine Reihe weiterer Cömeterien aufgefunden worden. Drei von diesen liegen an der via Appia, nämlich das von Garrucci im Jahre 1859 entdeckte

---

[1]) Jerušalmi Meg. I. ($71b_{64}$), Sota VII. 2 ($21c_{13}$), Levit. Rab. 30 (ed. Wilna 43c), Cant. Rab. 3_6 (21a), Pesiktha d. R. Khah. 28 (ed. Buber 179a s. die Anmerkung das.); vgl. Azarjah de Rossi מאור עינים Cap. 57 (ed. Cassel 463), Zunz GV² 370.

[2]) Justin. Mart. l. c. *ὁποῖα διδάσκουσιν οἱ ἀρχισυνάγωγοι ὑμῶν μετὰ τὴν προσευχήν.* Interessant ist der Gebrauch des Wortes *προσευχή* für Gottesdienst, ganz wie unser „nach der Kirche."

[3]) Philo l. c. *συνάγεσθαι πρὸς τὰς τῶν νόμων ὑφηγήσεις.* R. Gamliel und seine Begleiter scheinen ebenfalls im Lehrhause Vorträge gehalten zu haben; (s. o. S. 29). Zweifellos ist es von Elâzar b. Jose (s. o. S. 31) und Šimón b. Joḥai, die von Mathia b. Ḥereš im Lehrhause befragt wurden; (s. o. S. 31 und unter Literatur); auch Theudas' halakhische Entscheidung (s. o. S. 30) setzt den Bestand eines Lehrhauses voraus.

[4]) Synh. 32b.

[5]) Folgt aus Tos. Niddah 7_1 (648_{35}), b. Niddah 58a, Tos. Mikw. $4_{6\text{-}7}$ (656_{23}).

[6]) Philo leg. ad Cai. l. c.

[7]) Jerušalmi Moéd kat. $81d_{27}$.

[8]) Bosio, Roma sotterranea lib. II. Cap. 22 p. 191 f.

[9]) Levy, Epigraph. Beitr. 280 f.; Garrucci, Cimitero 3; Schürer, Gemeindeverf. 13.

Cömeterium in der vigna Randanini [1]), das wenige Jahre später von de Rossi entdeckte in der vigna Cimarra [2]) und das von N. Müller 1885 aufgefundene Cömeterium an der via Appia Pignatelli.[3]) Ein fünftes Cömeterium entdeckte Marruchi 1882 in der vigna Apolloni an der via Labicana, nahe dem Esquilin.[4]) Die meisten der bereits früher bekannten Inschriften stammen aus dem jüdischen Cömeterium in Porto; diese Stadt stand in so engen Beziehungen zu Rom und die Entfernung war eine so geringfügige, dass Porto fast als Vorstadt von Rom anzusehen ist. Ein grosser Teil der dort gefundenen Inschriften weist auch unzweideutig auf römische Juden hin.[5]) Die einzelnen Gemeinden hatten ihre bestimmten Begräbnisstätten, so war das Cömeterium an der via Labicana der Begräbnisplatz der Siburesier, die Cömeterien an der via Appia die Begräbnisstätten der Campesier und der anderen nach der porta Capena zu gelegenen Gemeinden, das

---

[1]) Garruccis Veröffentlichungen: Cimitero degli antichi Ebrei scoperto recentemente in vigna Randanini (Roma 1862); Descrizione del cimitero ebraico di vigna Randanini sulla via Appia (Civiltà cattolica ser. V. vol. III (Roma 1862) p. 87—97); Nuove epigrafi giudaiche di vigna Randanini (Civ. catt. ser. V. vol. VI. (Roma 1863) p. 102—117). Diese beiden Artikel sind wieder abgedruckt in Garruccis Dissertazioni archeologiche di vario argomento vol. II. (Roma 1865) p. 153—192; vorher geht ein Artikel Osservazioni intorno al „Cimitero degli antichi Ebrei." p. 150—152.

[2]) De Rossi, Bullettino di archeologia cristiana ser. I. vol. IV. (Roma 1866) p. 40; vol. V. (1867) p. 13. 16. Inschriften hieraus hat Berliner I. 90—92 nach de Rossis Angaben veröffentlicht.

[3]) N. Müller in Mitteilungen des kais. deutschen archäolog. Instituts, Röm. Abteilung I. (1886) 49—56.

[4]) Marucchi, Di un nuovo cimitero giudaico scoperto sulla via Labicana in Dissertazioni della Pontificia Academia di Archeologia ser. II. tom. II. (Roma 1884) p. 499—548; vgl. das. p. 24 f., 80; Le Blant in Comptes rendues de l'Académie d'inscriptions IVe ser. tom XII. p. 52 f., 208 f.; danach Vessillo israelit. 1884 p. 261.

[5]) Andere Inschriften sind ediert von Kirchhoff im Corpus Inscriptionum Graecarum IV. Nr. 9894—9926; Inscript. graec. Siciliae et Italiae ed. Kaibel (Berlin 1890) No. 945. 946. 949. 1325. Orelli-Henzen Inscr. Lat. Coll. Nr. 2522. 2523. 3222. 6144. 6145. CIL V. 88, VI. 29756—29763, einige bei Mommsen Inscript. Regni Neapol., sowie bei Fiorelli, Catalogo del Museo Nazionale di Napoli, Raccolta epigr. II. Iscrizioni Latine (Napoli 1868) No. 1954—1964; Dérenbourg, Mélanges Renier 1887 p. 438 ff.; ferner bei Levy, Epigraph. Beitr. zur Gesch. der Juden (im Jahrbuch f. d. Gesch. der Juden und des Judenthums II. (1861) 259—324. Engeström, Om Judarne i Rom under äldre tider och deras katakomber (Upsala 1876); Schürer, Gemeindeverf. Anhang. Eine allerdings nicht vollständige und vor allem nicht korrekte Sammlung in deutscher Übersetzung bietet Berliner I. 72—92.

von Bosio gefundene Cömeterium eine der Begräbnisstätten der Transtiberiner.[1])

Die jüdischen Cömeterien in Rom unterscheiden sich nur unwesentlich von den christlichen, die ihnen vielleicht nachgebildet waren.[2]) Der Bau eines solchen Cömeteriums begann mit der Eröffnung eines ziemlich steilen Schachtes von etwa 6 m Tiefe, der mit Treppenstufen versehen wurde; dann wurde eine horizontale Gallerie angelegt, deren Seitennischen (loculi) zur Aufnahme der Leichname dienten. War die Gallerie gefüllt, so legte man vielfach darunter noch ein zweites und drittes Stockwerk an, das mit der oberen Gallerie durch Treppen verbunden war.[3]) Der Loculus war bei den jüdischen Cömeterien, die hierin von den christlichen abwichen, meist mit der Schmalseite in die Wand eingesetzt[4]) und in der Regel mit einzelnen Steinen fest zugemauert; bisweilen — so in der vigna Randanini — findet sich jedoch auch der Verschluss des Grabes durch einen einzigen tafelförmigen Stein.[5]) Das Cömeterium in der vigna Randanini hatte ursprünglich eine mit mancherlei Zierrat ausgestattete Vorhalle, die jedoch später ebenfalls zu Grabstätten benutzt wurde.[6]) Ausser den Gängen und Gallerien finden sich in den jüdischen Cömeterien in Rom auch besondere Grabkammern (cubicula).

Viele von diesen Inschriften sind durch bildliche symbolische Darstellungen sogleich als jüdische kenntlich. Ganz besonders bevorzugt ist die Abbildung des siebenarmigen Leuchters, die sich auf den in der Beilage abgedruckten Inschriften nicht weniger als 41mal findet[7]), ferner kommen Darstellungen des Lulab, Ethrog, der heiligen Lade, des Šofar[8]) u. dgl. häufig vor, wiederholt auch Vasen, meist mit zwei Handgriffen, Epheublätter, Fruchtkörbe, vereinzelt eine Kuh mit einem

---

[1]) S. Marucchi l. c. 510ff.; Berliner I. 52.

[2]) Über die christlichen Cömeterien s. Victor Schultze, Die Katakomben. Die altchristlichen Grabstätten. Leipzig 1882; vgl. das. S. 38.

[3]) Schultze das. 62f.

[4]) Das. 74.

[5]) Das. 80. Über die hauptsächlich üblichen Formen des Grabes s. das.

[6]) Garrucci Cimit. 5ff.; Dissert. archeol. II. 150f.; Berliner I. 51.

[7]) Ausserdem noch auf dem Fragment No. 6 bei Marrucchi p. 519ff.; s. über sepulkrale Symbole bei den Juden Kaufmann REJ XIII. 53ff. Ob Berliners Vermutung (I. 58) richtig ist, dass der Leuchter darauf hinweise, dass der Verstorbene zu einer von Titus nach Rom gebrachten Familie gehört habe, bleibe dahingestellt.

[8]) Berliner I. 58f. hält diese bisher allgemein angenommene Erklärung der Symbole für irrig.

Kalb [1]) oder ein Kalb allein [2]), ein Widderkopf [3]), Hennen und Hühner [4]) u. dgl. m., offenbar Anspielungen auf die Opfer. Auf einer Inschrift sind mehrere Thorahrollen in einem Schrein zu sehen [5]), auf einer anderen die Gestalt des Hohenpriesters Ahron mit Thorahrollen im Arme [6]), auf einer weiteren ein Löwe neben einer Thorahrolle.[7])

Ausser den Inschriften auf den loculi der Cömeterien hat man bisher drei jüdische Sarkophage gefunden, die bildliche Darstellungen zeigen. Der eine weist die bereits erwähnten jüdischen Symbole — Leuchter, Lulab, Ethrog — sowie zwei Palmen und die heilige Lade zur Aufbewahrung der Thorahrollen auf; der andere zeigt Gestalten, die man auf einem jüdischen Sarkophag am allerwenigsten erwartet hätte, so die Muse Urania und eine andere weibliche Gestalt, die auf eine Leier gelehnt sitzt, auf der rechten Seite zwei Männer in eifrigem wissenschaftlichen Gespräch, wie eine Bücherrolle in der Hand des einen beweist. Dieser kunstvoll gearbeitete und mit Gold und Farben geschmückte wahrscheinlich aus dem vierten Jahrhundert stammende Sarkophag ist jedenfalls ursprünglich nicht für ein jüdisches Grab bestimmt gewesen.[8]) Indes verdient die Thatsache, dass man sich nicht scheute, menschliche und sogar mythologische Gestalten en haut relief auf Sarkophagen in jüdischen Begräbnisstätten zu dulden, Beachtung. Von dem dritten Sarkophag ist wie von dem ersten nur das Fragment des Deckels erhalten. Symbole wie Leuchter, Šofar und Palmzweig sowie das hebräische Wort שלום machen es zweifellos, dass wir es mit einem jüdischen Sarkophag zu thun haben. Ausser diesen Symbolen und der Inschrift in griechischer Sprache, welche nur aus den Worten besteht „Hier ruht Faustina“ [9]), zeigt der Deckel auf der rechten Seite eine viereckige Tafel, von zwei Nischen eingeschlossen, in denen zwei einander ganz ähnliche scenische Larven dargestellt sind. Auf der linken Seite ist eine dritte Nische mit einer weiblichen Larve; doch ist der Haarschmuck ein anderer als bei den zuerst erwähnten. Der

---

[1]) No. 9.
[2]) No. 34.
[3]) No. 140.
[4]) No. 74. 103.
[5]) No. 133.
[6]) No. 116.
[7]) Bei Berliner I. 60 nach de Rossi. Löwen neben Thorarollen häufiger auf den sogen. Goldgläsern s. w. u.
[8]) Garrucci Cimitero 16—22, Storia della arte cristiana vol. VI. p. 165 Tav. 491 No. 18—20; Herzog, Bullettino dell' instituto di correspondenza archeologica 1861 p. 99.
[9]) No. 33.

dreieckige Aufsatz, den jene haben, fehlt, statt des Lockenhauptes sind zwei grosse Haarwülste auf dem Scheitel zu sehen, von denen aus die Haare nach beiden Seiten in Büscheln herabfallen.[1]) Der Sarkophag stammt vermutlich aus dem Zeitalter der Antonine und barg wahrscheinlich den Leichnam einer Schauspielerin.[2])

Ein gleiches Interesse verdienen in künstlerischer Hinsicht und mit Rücksicht auf den religiösen Standpunkt der römischen Juden zwei Cubicula in dem Cömeterium der vigna Randanini wegen ihrer Deckengemälde. Die Decke des einen Cubiculums zeigt inmitten eines Kreises eine Victoria, die einem zu ihrer Linken stehenden nackten Jüngling Lorbeerkranz und Palmzweig überreicht. Pfauen, Hähne, Pferde u. dgl., sowie verschiedenartige geschickt angebrachte Ornamente umrahmen die Gruppe. Das Deckengemälde des zweiten Cubiculums zeigt eine bekränzte weibliche Gestalt, die in der Linken ein Füllhorn, in der Rechten eine Schale hält, deren Inhalt sie ausgiesst. Das Bild stellt wahrscheinlich die Fortuna oder die Felicitas dar. An den vier Ecken sind leicht schwebende Genien, ringsum verschiedene Tiergestalten abgebildet. Dies Gemälde erinnert lebhaft an eine Darstellung in dem christlichen Cömeterium ad duas lauros in Rom.[3]) Vielleicht haben wir es hier mit einer Nachahmung eines christlichen Grabgemäldes zu thun.[4])

Von den Inschriften sind mehr als $^2/_3$ in griechischer, der Rest in lateinischer Sprache abgefasst. Hebräische Grabschriften aus dem Altertum hat man in Rom und Italien bisher nicht gefunden.[5]) Marucchi hat in dem Cömeterium an der via Labicana hebräische Inschriften entdeckt[6]); jedoch ist es fraglich, ob diese kurzen fragmentarischen Inschriften nicht bloss eine hebräische Eulogie enthalten[7]), so dass man daraus keine weiteren Schlüsse ziehen kann. Die Sprache der Inschriften ist, von wenigen abgesehen, eine wenig korrekte; der

---

[1]) S. die Abbildung bei Ficoronius, Dissertatio de larvis scenicis et figuris comicis antiquorum Romanorum, ed. II. (Rom 1754) Tafel 81; die Beschreibung bei Munk im Jahrb. für Israeliten, herausgeg. von Breslauer II. (Breslau 1852) S. 85 f. und daraus bei Levy, Epigr. Beitr. 319; Garrucci, Storia della arte cristiana vol. VI. p. 164 Tav. 491 n. 17.

[2]) Munk a. a. O.

[3]) Garrucci Cimitero 65 f.; Storia della arte crist. vol. VI. p. 156 und Tav. 489.

[4]) Schultze, Katakomben 88.

[5]) Die älteste hebräische Grabschrift in Italien ist aus dem Jahre 1154 n. Chr.; s. Garrucci Cimitero 28; Dérenbourg Journ. asiat. 1867 p. 358.

[6]) No. 194. 195; vgl. Marucchi l. c. 518 f.

[7]) Sicher gilt dies von No. 195.

in Italien in der Kaiserzeit herrschende Itacismus und mangelnde Sorgfalt der Verwandten und der Steinmetzen tragen wohl zu gleichen Teilen die Schuld daran. Zum Teil, namentlich bei den unteren Schichten, war es wohl auch die fehlerhafte Umgangssprache, die sich auf den fehlerhaften Inschriften wiederspiegelt.[1]) Vielfach sind selbst die Namen falsch geschrieben, oder falsch dekliniert; so gehen Eigennamen auf ius (ιος) häufig auf is aus[2]), oder wird der Dativ eines Wortes der ersten Deklination nach der dritten gebildet[3]) u. dgl. m.[4]) Eine Inschrift ist doppelsprachig[5]), andere in lateinischer Sprache aber mit griechischen Schriftzeichen[6]); eine Grabstätte trägt dieselbe griechische Inschrift, nur unwesentlich verändert, in doppelter Fassung.[7]) Die vorkommenden Eulogieen sind bisweilen hebräisch[8]), meist griechisch oder lateinisch. Auf lateinischen Inschriften findet sich wiederholt ein solcher Satz in griechischer Sprache oder mit griechischen Wörtern untermischt in lateinischen oder griechischen Lettern.[9]) Eine lateinische Inschrift aus dem Jahre 330 hat zum Schluss die Worte: dicea, osia, filentolia (*δίκαια, ὅσια, φιλέντολος*).[10])

Das Alter der meisten Inschriften lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Die älteste dürfte die des Claudius Joses[11]) sein, die de Rossi wegen des Namens Claudius und wegen der vorzüglichen Form der Inschrift der Zeit des Kaisers Claudius — also noch vor

---

[1]) s. Gomperz, Archäol.-epigr. Mitteilgn. aus Österr.-Ungarn X. 231 f.

[2]) No. 8 *Ἀμελις* (daneben *Ἀμελιος*); No. 15 *Ἀστερις* (daneben *Ἀστεριος*); Nr. 19 *Γαις* (für Caius); No. 13 *Κωνσταντις*; No. 107 *Εὐσεβις* (dagegen No. 31 *Εὐσεβιος*; No. 171 Lucinis; No. 68 *Μαρωνις*; No. 75. 76 *Νουμενις*; No. 29 *Παγχαρις* (dagegen No. 78 *Παγχαριος*); No. 45 *Προκοπις*; No. 94 *Σαββατις*; u. a. m.

[3]) Aureliae Heleneti Nr. 147; Ireneti Nr. 166. Immerhin ist zu berücksichtigen, dass hier griechische Namen vorliegen, während die Inschriften in lateinischer Sprache und Schrift abgefasst sind.

[4]) Von sonstigen auffallenden Namensformen sind namentlich zu bemerken *Ἀλεξες* No. 34 (Genitiv); *Δωρεις* No. 28; Esidorus 159; *Κεντουλια* No. 87, das weder Centuria (Garrucci Cimitero 63) noch Centulia (Berliner I. 76 Nr. 29) sondern Quintilia ist; *Λεου* No. 92 (Genitiv von Lewi (Garrucci Cimitero 34) oder Leo (Berliner I. 84 No. 114)?); *Σαλουτιος* No. 49 (vielleicht Sallustius) u. dgl. m.

[5]) No. 108.

[6]) No. 3. 16. 36. 40. 60. 95. 103. 110. 111. 114. 116. 118.

[7]) No. 65.

[8]) No. 10. 33. 46. 94. 108. 194. 195.

[9]) No. 103. 152. 156. 162. 179. 181. Halb lateinische, halb griechische Eulogie No. 138. 143.

[10]) No. 186.

[11]) No. 21. Dérenbourg, Mélanges Renier 1887 p. 439 und nach ihm Ber-

der Zerstörung Jerusalems — zuweist.[1]) Datiert sind nur vereinzelte Inschriften. Aus der einen erfahren wir, dass die Verstorbene, Victorina, im Alter von 35 Jahren am 14. Mai unter dem Consulate des Gallicanus und Syrumachus (330 n. Chr.) verschieden ist[2]); eine andere Grabschrift nennt als Todestag des Verstorbenen den dies Veneris (Freitag), den 1. Oktober, als Valentinian und Eutropius, der erstere zum dritten Male, Consuln waren (?)[3]), eine dritte Inschrift weist nach Restauration der arg verstümmelten Stelle auf Donnerstag den 25. April des Consulats des Avienus (502).[4]) Auf einer allerdings nur fragmentarisch erhaltenen Inschrift ist das Monatsdatum 9. Mai (VII Id. Mai.) angegeben[5]); möglicherweise enthielt die Inschrift ursprünglich auch noch die Jahreszahl. Im allgemeinen deuten Orthographie und Paläographie der jüdischen Grabinschriften in Rom auf eine späte Epoche; die grosse Mehrzahl der Inschriften mag dem dritten oder vierten Jahrhundert angehören.[6]) Bei manchen Inschriften weisen die Namen auf eine mit einiger Sicherheit zu bestimmende Zeit.

Die Institution eines gemeinsamen Begräbnisplatzes für alle Mitglieder der Gemeinde schloss Familiengrabstätten innerhalb des Cömeteriums nicht aus.[7]) Eine grössere Anzahl von Inschriften bezeugt, dass mehrere Personen in einem und demselben Grabe beigesetzt sind, so Mutter und Sohn[8]), Vater und Sohn[9]), Vater und

liner I. 80 halten *Ἰώσης* für den Genitiv von *Ἰωση* und übersetzen demgemäss: Claudius, Sohn des Jose. Das ist jedoch unwahrscheinlich; denn *Ἰώσης* ist die grăcisierte Form des hebräischen יוֹסֵי. Joses als Nominativ z. B. No. 142. Auch Genitive wie Jositis (Garrucci, Civiltà cattol. ser. XII. tom I. p. 714 No. e′ (29)) und Josetis (das. p. 717 No. g′ (31)) weisen auf einen Nominativ Joses, den auch Ascoli (Iscrizioni 16) annimmt. Allerdings findet sich daneben auch der Nom. Jose (Garrucci, Civiltà cattol. l. c. 713 No. a′ (27)).

[1]) de Rossi, Bull. di archeol. cristian. IV. (1866) 40. Eine gleichzeitige lateinische Inschrift in Italien ist die der Claudia Aster (Mommsen IRN 6467; Garrucci, Cimitero 24f).

[2]) No. 186.

[3]) No. 151; das Jahr, auf welches diese Consulatsangabe passen könnte, ist allerdings nicht bekannt.

[4]) No. 189; s. Garrucci Dissertazioni I. 131; s. weiter S. 57 Anm. 6.

[5]) No. 188.

[6]) Garrucci, Cimitero 25.

[7]) Nach Schultze, Katakomben 22 ist überhaupt nur selten bei den Juden der Diaspora die Institution der privaten isolierten Grabkammern zu Gunsten gemeindlicher Anlagen durchbrochen worden.

[8]) No. 13. 102.

[9]) No. 108; vermutlich auch No. 161. Der Vater oder die Mutter des Eulogius setzte diesem und dem Enkel Socus die Inschrift.

zwei Söhne [1]), Gatte und Gattin [2]), zwei Schwestern [3]), Grossmutter und Enkel [4]), einmal auch zwei Archonten [5]), die vielleicht in verwandtschaftlichen oder besonders freundschaftlichen Beziehungen zu einander gestanden haben. Auf einer Inschrift bittet die Gattin des Verstorbenen, dass man ihr einen Platz neben seinem Grabe frei halte.[6])

Die Inschriften zeigen mit wenigen Ausnahmen eine gewisse Übereinstimmung und Gleichmässigkeit der Form. Die griechischen beginnen zum grossen Teil mit der Formel *Ἐνθάδε* (*ὧδε*) *κεῖται*; hierauf folgt der Name, häufig auch die Angabe des Lebensalters, sodann der Name dessen, der die Inschrift hat setzen lassen, meist mit Erwähnung seiner Beziehungen zu dem Toten und einem ehrenden und lobenden Epitheton für denselben, zum Schlusse die Eulogie *ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησίς* (*κοίτη*) *σου* (bez. *αὐτοῦ* etc.). Die lateinischen Inschriften sind fast durchweg einfacher. Die Eingangsformel: Hic positus (a) est" findet sich nur auf zwei Inschriften [7]), während drei andere eine Formel ähnlichen Inhalts aufweisen.[8]) Auch die Eulogieen am Schlusse sind seltener als auf den griechischen Inschriften. Rein lateinische Eulogieen finden sich nur zweimal.[9]) Auf einzelnen Inschriften finden sich Schlussformeln, die Anspielungen auf Bibelverse enthalten z. B. *μνήμη δικαίου εἰς εὐλογίαν οὗ ἀληθῆ τὰ ἐγκώμια* [10]); derselbe Gedanke wie in dem ersten Teil dieses Satzes kehrt in ganz ähnlicher Fassung auf einer anderen Inschrift wieder.[11]) Eine Inschrift enthält am Schlusse vielleicht einen Hinweis auf Cant. 8_6. „Gewaltig wie der Tod ist die Liebe" [12]), eine andere auf Ps. 128_6.[13]) Ganz im jüdischen Geiste mit Anlehnung an biblische Wendungen ist die Eulogie *μέμνησο πάτερ τῶν τέκνων*

---

[1]) No. 6.
[2]) No. 15.
[3]) No. 38.
[4]) No. 19.
[5]) No. 120.
[6]) No. 150.
[7]) No. 158. 189.
[8]) Hoc nomen Telesini No. 182; locus Vesulae No. 116; sowie No. 187, wo die Inschrift mit den Worten schliesst: Hic sita est.
[9]) Nr. 144. 158. Griechische oder zum Teil griechische Eulogieen auf lateinischen Inschriften s. S. 54 Anm. 9.
[10]) No. 7; bezieht sich auf Prov. 10_7 זכר צדיק לברכה und Weish. Salom. 45_1 s. Garrucci Dissert. archeol. II. 166.
[11]) Nr. 132 *μνήμη δικαίου σὺν ἐγκωμίῳ.*
[12]) No. 71 *καὶ ἐν θνητοῖς ἐστὶ χαρᾶς δύναμις.*
[13]) No. 20.

σοῦ μετὰ τῶν δικαίων.[1]) Andererseits kommen auch Wendungen vor, die sehr stark an heidnische Anschauungen erinnern. Hierhin gehört die Bezeichnung des Grabes als eines „ewigen Hauses" (domus aeterna)[2]) oder gar die echtheidnische Eingangsformel: Dis Manibus[3]); auch der zur Tröstung des Toten oder der Überlebenden bestimmte Ausdruck: „niemand ist unsterblich" ist als antikes Erbe zu betrachten.[4]) Dabei ist jedoch zu beachten, dass die beiden erstgenannten Inschriften Proselytinnen angehören. Interessant ist ferner die Thatsache, dass die allerdings nur wenig zahlreichen Inschriften, die den Todestag des Verstorbenen angeben, durchweg das Datum nach dem römischen Kalender, nicht nach dem jüdischen, angeben.[5]) Nur eine von diesen Inschriften berücksichtigt auch den jüdischen Kalender, indem sie neben dem römischen Datum noch vermerkt, dass der Todestag ein Neumond war.[6])

Auf einem grossen Teile der Inschriften ist angegeben, wer dem Toten diese Ehre erweist. Naturgemäss sind es fast durchweg die nächsten Angehörigen, der Gatte der Gattin[7]) oder umgekehrt[8]), die Eltern ihren Kindern[9]) oder umgekehrt[10]), die Geschwister ihren Brüdern oder Schwestern[11]) Pflegeeltern ihren Pflegekindern[12]) Gross-

[1]) No. 9.

[2]) No. 152; s. Schultze Katakomben 11 f.; Untergang d. griech.-röm. Heidentums I. 309 f. II. 348 f.

[3]) No. 173; auch christliche Inschriften tragen häufig diese Überschrift; Schultze Katakomben 249 f.

[4]) No. 72 οὐδεὶς ἀθάνατος. No. 101 θαρρεῖς Σαμωὴλ οὐδεὶς ἀθάνατος; vgl. auch No. 51 θάρσι Ἰουλία Ἐμιλία etc.; vgl. Schultze, das. 250 f.

[5]) No. 151 Kal. Oct. die Veneris; No. 186 prid. Id. Mai.; No. 188 VII Id. Mai.; No. 189 septimo Kal. Mai. die Jovis, s. die folg. Anm.

[6]) No. 189. Der Neumond Ijar fiel im Jahre 502 auf Donnerstag, den 25. April (Zuckermann Tabellen im Jahresbericht des Breslauer Seminars 1893); daher dürfte Garruccis Wiederherstellung nicht ganz korrekt sein, da auf der Grabschrift wohl nicht der astronomische Neumond sondern der Neumondstag des jüdischen Kalenders angegeben sein wird. Demnach dürfte die richtige Lesung sein: septimo Kalendas Maias die Jovis.

[7]) No. 16. 36. 51. 57. 62. 67. 92. 97. 105. 146. 147. 165. 169. 172. 179. 180.

[8]) No. 35. 40. 71. 110. 150. 151. 154. 179. 181.

[9]) Die Eltern dem Sohne: No. 8. 22. 45. 80. 142, der Tochter: No. 17. 60. 164. 166. 185; der Vater dem Sohne: No. 5. 11. 34. 39. 41. 49. 52. 54. 55. 95. 118, der Tochter: No. 20. (?) 25. 29. 37. 66. 87. 91. 96. 98. 106. 109. 112. 170, zwei Töchtern: No. 38; die Mutter dem Sohne: No. 162, der Tochter: No. 93. 140. 145. 167. Auch No. 163 ist von den Eltern oder einem von beiden der Tochter gesetzt.

[10]) Der Sohn den Eltern: No. 15, dem Vater: No. 42. 54, zwei Söhne dem Vater: No. 107; der Sohn der Mutter: No. 13. 50. 103. 168, zwei Söhne der Mutter: No. 149; die Tochter der Mutter: No. 69. 148.

[11]) Der Bruder dem Bruder: No. 13. 138. 156, der Schwester: No. 155; mehrere Brüder ihrem Bruder: No. 24; die Schwester dem Bruder: No. 88.

eltern ihren Enkeln [1]) oder die Enkel ihren Grosseltern. [2]) In den zuletzt erwähnten Fällen ist wohl anzunehmen, dass das Mittelglied, die Eltern, bereits gestorben waren; ebenso dürfte in den Fällen, wo die Mutter einem ihrer Kinder ein Grabmal setzt, anzunehmen sein, dass der Vater bereits verstorben war. Auf einigen Inschriften sind mehrere Verwandte genannt, die dem Verstorbenen das Grabmal errichtet haben. [3]) Nur wenige Inschriften enthalten keine Angabe darüber, in welchem Verwandtschaftsverhältnis der Tote zu dem Überlebenden gestanden hat, der die Inschrift gesetzt hat [4]); indes ist es auch hier zum mindesten bei zwei Grabschriften zweifellos, dass sie von den nächsten Angehörigen veranlasst worden sind. [5]) Eine einzige Inschrift hat mit ziemlicher Sicherheit nicht einen Verwandten sondern einen Freund und Genossen zum Urheber. [6]) Der Name wird in der Regel durch das Wort *ἐποίησε* (*σαν*) oder fecit (Plur. *φηκηρουν*[*τ*]) [7]) eingeführt; seltener *θηκεν* oder *ἀνέθηκεν*.

Diese Angaben sowie eine Reihe von Namen, die sich auf den Inschriften finden, ermöglichen es, bis zu einem allerdings geringen Umfange Familienverbände nachzuweisen und die Zeit mit einiger Sicherheit zu bestimmen, zu welcher gewisse Personen gelebt haben und gewisse Inschriften gesetzt worden sind. Eine grössere Anzahl von Personen sind mit Sicherheit einer Familie zuzuweisen, in welcher die Namen Honoratus und Rufus und von der weiblichen Linie her Petronia und Petronius mehrfach wiederkehren und deren Mitglieder eine hervorragende Stellung innerhalb der römischen Judenheit eingenommen haben. [8]) Aus der Combination von zwei Inschriften [9]) geht

---

[1a]) Der Pflegevater dem Pflegesohn: No. 53; die Pflegemutter: No. 74.

[1]) Der Grossvater dem Enkel: No. 68; vgl. 161.

[2]) Der Enkel der Grossmutter: No. 18. 160.

[3]) Gatte und Tochter der Gattin bez. Mutter: No. 144; Gattin und Sohn dem Gatten bez. Vater: No. 153. 177; Sohn und Enkel der Mutter bez. Grossmutter: No. 160; andererseits wiederum: Grossvater (oder Grossmutter) dem Sohne und Enkel: No. 161.

[4]) No. 1. 39. 56. 139. 157. 164.

[5]) No. 39 vom Vater der Tochter gesetzt; No. 56 desgl. oder vom Gatten der Gattin.

[6]) No. 3.

[7]) No. 60.

[8]) Honoratus *γραμματεύς* st. (70 J. 8 Mon. 12 T. alt) No. 42; Gattin (M . . . na) Petronia No. 57. 80.

Rufus Archont No. 41. 42. Petronius *γραμματεύς* st. (24 J. 4. M. 15 T. alt) Nr. 80.

Honoratus *γραμματεὺς νήπιος* st. (7 J. 28 T. alt) No. 41.

hervor, dass der *πατὴρ συναγωγῆς Ἑβραίων* Gadias drei Töchter beerdigt hat, von denen zwei kurz hinter einander gestorben zu sein scheinen. Die Wiederkehr der Namen innerhalb derselben Familie, von der weiterhin noch die Rede sein wird, führt noch zu anderen Zusammenstellungen.[1]) Allerdings werden derartige Stammbäume vorläufig noch sehr fragmentarisch bleiben; indes ist es sehr wohl möglich, dass neuere Funde es ermöglichen werden, eine grössere Anzahl von Familiengruppen zusammenzustellen. Von Wichtigkeit wäre es insofern, als sich dadurch vermutlich eine Handhabe zur Bestimmung der Zeit gewinnen liesse. Schon die Namen in den bisher aufgefundenen Inschriften deuten, wie erwähnt, zum Teil auf ganz bestimmte Zeitabschnitte. Auf einer verhältnissmässig grossen Zahl von Inschriften finden wir nämlich die Gentilnamen vornehmer römischer Familien, namentlich der verschiedenen kaiserlichen Familien. Dass die Juden solche Namen führten, ist sehr wohl erklärlich; als Freigelassene und später als Clienten nahmen sie den Gentilnamen ihres Patrons an. Es genügt auf Josephus zu verweisen, der den Namen Flavius führte; der jüdische Rhetor Cäcilius von Kalakte zur Zeit des Augustus war vielleicht ein Freigelassener eines Metellers[2]); die Grabschrift der Claudia Aster spricht ausdrücklich von einem Freigelassenen des Kaisers Claudius, und es ist bereits erwähnt worden, dass die Grabschrift des Claudius Joses wahrscheinlich in dieselbe Zeit zu setzen ist.[3]) Von den Kaisernamen begegnen uns auf den Inschriften Julier[4]), Claudier[5]), Flavier[6]),

---

Ferner gehören zu dieser Familie Honoratus und seine Gattin M . . . onia (st.) No. 67.

[2]) No. 38. 98.

[1]) Castricius *γραμματεύς* st. No. 154

Gattin: Julia No. 50. 154.

Castricius stirbt nach dem Tode des Vaters (vielleicht auch nachgeboren) No. 50.

Ferner: Procopicus

Gattin: Crispina

Joses st. No. 45. Crispina st. No. 25. Maria (Kind) st. No. 66.

[3]) Müller fragm. hist. Graec. III. 331; Reinach REJ XXVI. 43.

[3]) S. o. S. 54.

[4]) Julia No. 50. 154. 167; Julia Afrodisia No. 150; Julia Alexandra No. 40; Julia Emilia No. 51; Julia Irene Arista No. 168.

[5]) Claudius Joses No. 21; Claudius Propinquins No. 22; Q. Claudius Synesius No. 46; Clodius No. 46.

[6]) Flavia Antonina No. 35; Fl. Caritina, Fl. Dativa No. 164; Fl. Vitalina No. 36; Fl. Juliana No. 37; Aurelia Flavia No. 146; Flavius Julianus No. 37.

Ulpier[1]), Aelier[2]), Antoniner[3]), Aurelier[4]), Severer[5]), Constantier[6]), Julianer[7]), hierzu kommen ferner noch als mit den Kaiserhäusern in Beziehung stehend Domitier[8]), Faustiner[9]) und Valerier.[10]) Vielleicht darf man hierher auch den ziemlich häufig vorkommenden Namen Alexander und hiervon abgeleitete Formen rechnen.[11]) Von sonstigen römischen Adelsfamilien finden wir noch die Namen der Aemilier[12]), Lucretier[13]), Marceller[14]), Marcier[15]), Quintilier[16]), Sempronier[17]) und Tullier[18]), wenngleich bei weitem seltener als die Kaisernamen. Manche von den auf den Inschriften genannten Personen tragen sogar zwei von diesen Namen, wie z. B. Aurelia Flavia, Flavia Antonina u. s. w.[19]) Für die Feststellung der Zeit scheiden von den hierher gehörigen Namen zunächst die Namen der geborenen Römer aus, welche dem Judentum als Proselyten angehörten.[20]) Unsicher ist das Zeitalter der Flavier, da nicht nur die Familie Vespasians sondern auch spätere Dynastieen, namentlich die constantinische, diesen Namen führte.[21])

---

[1]) Ulpia Mara No. 111.

[2]) Aelia No. 139; Aelia Alexandria No. 140; Aelia Patricia Nr. 110; Aelia Septima No. 140; Aelianus No. 61.

[3]) Antonina No. 153; Flavia Antonina Nr. 35.

[4]) Aurelia Auguria No. 142; Aurelia Camerina No. 16; Aur. Flavia No. 146; Aur. Helena No. 147; Aur. Mara No. 17; Aur. Protogenia, Aur. Quintilla No. 148; Aur. Soteria No. 149; Aur. Zotike No. 18; Aurelius Alexander No. 147; Aur. Bassus No. 1; M. Aur. Chrysippus No. 63; Aur. Hermias No. 150; Aur. Joses No. 142; Aur. Soter, Aur. Stephanus No. 149.

[5]) Severus und seine Mutter Severa No. 103; Alexandria Severa No. 74.

[6]) Constantius Nr. 13; Constantinus No. 23.

[7]) Julianus No. 11. 52; Flavius Julianus, Flavia Juliana No. 37.

[8]) L. Domitius Abbas und seine Tochter Domitia Felicitas No. 144.

[9]) Faustina No. 33; Faustinus No. 34; Lucretia Faustina No. 172; ferner Faustula Provincia No. 163.

[10]) Valerius No. 172. 185; Valeria No. 185.

[11]) Alexander No. 5. 13. 68. 143; Alexandria Severa No. 74; Aelia Alexandria No. 140.

[12]) Aemilius Valens No. 141; Aemilia Theodora No. 1; Julia Emilia No. 51.

[13]) Lucretia Faustina No. 172.

[14]) Marcellus No 60. 61; Marcella No. 59. 60.

[15]) Marcia No. 62. 175.

[16]) Quintilia No. 87 (S. 54 Anm. 4), wohl auch Aurelia Quintilla No. 148.

[17]) Sempronius Basileus No. 16.

[18]) Tullius Irenaeus No. 110.

[19]) No. 35. 37. 140. 146. 148. 172.

[20]) Aemilius Valens No. 141; Aurelia Soteria und ihre beiden Söhne Nr. 149.

[21]) Doch deuten Namen wie Flavia Antonina und Aurelia Flavia darauf hin, dass wenigstens ein Teil der Flavier seinen Namen von der flavischen Dynastie herleitete.

Ob man die Julier bis in die Zeit des julisch-claudischen Kaiserhauses zurückdatieren darf, ist ebenfalls äusserst fraglich; vielleicht darf man sie mit grösserer Wahrscheinlichkeit in die Zeit Julians versetzen. Auch von den Claudiern führt vielleicht ein Teil seinen Namen nach dem Gothensieger Kaiser Claudius II. Dagegen ist es bei den übrigen Namen kaum zweifelhaft, dass die betr. Personen oder Familien sich ihn zur Zeit dieser Kaiser beigelegt haben, dass somit die Inschriften zum Teil bei Lebzeiten oder nicht lange nach dem Tode derselben gesetzt sind. Mit Berücksichtigung der diesen Namen beigefügten Titel lässt sich mit einiger Sicherheit behaupten, dass die Gemeinde der Augustesier zur Zeit der Antoninen [1]), die der Siburesier zur Zeit des Alexander Severus [2]), die der Campesier zur Zeit Julians [3]) noch bestanden hat.

Nur wenige von den Inschriften enthalten eine Bezeichnung des Berufes des Verstorbenen. So wird ein Alexander als Fleischer [4]), Eulogius als Tiermaler [5]) bezeichnet; und die Embleme auf dem Sarkophag der Faustina machen es zweifellos, dass sie Schauspielerin gewesen ist. [6]) Drei Inschriften melden, dass die Verstorbenen von auswärts zugewandert sind, Ursacius, der es bis zur Würde eines Gerusiarchen brachte, aus Aquileia [7]), Ammias, die auf der Inschrift ausdrücklich als Jüdin bezeichnet wird, aus Laodicea [8]) und Agrippa, der Sohn des Fuscus, aus Phenon. [9])

Unter den römischen Juden sind wohl so ziemlich alle Berufsarten vertreten gewesen. Ein grosser Teil von ihnen trieb Handel; das beweist die Lage ihrer Wohnungen und ihre vielfachen Beziehungen mit der Hafenstadt Porto, wo manche von den römischen Juden begraben sind. Die Reicheren unter ihnen trieben Geldgeschäfte [10]), und wenn man, wohl mit Recht, von den Beziehungen Puteolis auf Rom schliessen darf, unterhielten diese Banquiers Verbindungen mit über-

---

[1]) No. 35.
[2]) No. 68.
[3]) No. 11. 52.
[4]) No. 143.
[5]) No. 30.
[6]) No. 33; s. Munk in Breslauers Deutschem Volkskalender und Jahrb. f. Israeliten (Breslau 1852) S. 252 f.
[7]) No. 112.
[8]) No. 11.
[9]) No. 4; s. Garrucci, Bullett. archeol. ital. vol. II. (Napoli 1862) p. 23 f.
[10]) Hippolyt., Philosoph. 9_{12}.

seeischen Plätzen, namentlich mit Alexandria.[1]) Ein grosser Teil ernährte sich freilich kümmerlich von dem ärmlichsten Hausierhandel; Heu und Tragkorb, so spottet Juvenal[2]), waren ihre unzertrennlichen Begleiter. Das Handwerk war ebenfalls vertreten; es gab jüdische Schneider[3]), Zeltweber[4]), Fleischer[5]) und zweifellos noch andere Handwerker.

Auch Kunst und Kunstgewerbe wurden von den Juden gepflegt. In erster Reihe sind hier die zahlreichen Schreiber zu nennen, von denen die Inschriften melden.[6]) Dass die bildende Kunst von den Juden gepflegt wurde, beweisen die zahlreichen Funde in den Cömeterien. Von den beiden Grabkammern mit Deckenmalerei in dem Cömeterium an der Vigna Randanini und von den mit Skulpturen geschmückten Sarkophagen ist bereits die Rede gewesen.[7]) Allerdings ist es wahrscheinlich, dass einige dieser Sarkophage nicht ursprünglich für jüdische Grabmäler angefertigt, sondern von den Verwandten des Verstorbenen fertig aus den Magazinen der Bildhauer entnommen worden sind.[8]) Zahlreiche Inschriften zeigen mehr oder minder kunstvolle bildliche Darstellungen[9]); auch eine Reihe von Leuchtern, die zweifellos jüdischen Ursprungs sind, zeugen für das künstlerische Interesse der römischen Juden.[10]) Zu beachten sind ferner die sog. Goldgläser, die in den Cömeterien gefunden worden sind. Welchem Zweck diese gedient haben, ist nicht klar[11]); auch in den christlichen Cömeterien finden sich Goldgläser. Dieselben haben einen doppelten Boden; auf der Oberseite des unteren oder auf der Unterseite des oberen Bodens wurde mit Gold und Farben eine Zeichnung aufgetragen, die von oben her sichtbar war. Ausser der Zeichnung trugen sie noch eine Inschrift, die bei den bisher gefundenen mit einer einzigen Ausnahme in lateinischen Lettern und in lateinischer Sprache ausgeführt war; nur die Worte

---

[1]) Jos. Ant. XVIII. 6_3.

[2]) Juvenal Sat. 3_{14}. 6_{542}.

[3]) Genes. Rab. 11 (ed. Wilna 28b).

[4]) Apostelgesch. 18_3.

[5]) No. 143.

[6]) S. o. S. 47.

[7]) S. o. S. 52f.

[8]) Herzog in Bulletino dell' instituto di correspondenza archeologica 1861 p. 99.

[9]) S. die Beschreibungen und Abbildungen bei Garrucci, Storia della arte cristiana VI. p. 166 Tav. 492.

[10]) Das. Tav. 491.

[11]) s. de Rossi, Archives de l'Orient latin II. (1884) 455f.; Kaufmann in Österr. Monatsschrift für den Orient XII. (1886) S. 22; Berliner I. 62.

PIE ZESES kehren fast ausnahmslos in griechischer Sprache wieder.[1]) Die Goldgläser, die nach de Rossi aus dem dritten und vierten Jahrhundert stammen[2]), zeigen Darstellungen des siebenarmigen Leuchters, der heiligen Lade mit den Thorarollen, ferner Tiergestalten, namentlich Löwen, sowie der übrigen auf den Grabinschriften vorkommenden jüdischen Symbole.[3]) Auf einem dieser Goldgläser ist der Tempel zu Jerusalem dargestellt; die Abbildung, die von ähnlichen christlichen Darstellungen erheblich abweicht, trägt die Umschrift *οἶκος εἰρήνης λάβε εὐλογία[ν]*, während die äussere Inschrift wahrscheinlich lautete: *[πίε ζήσαις μετὰ τῶν] σῶν πάντων.*[4]) Inwieweit die Herstellung derartiger bildlichen Darstellungen auf jüdische Künstler zurückgeht, wird sich mit völliger Sicherheit kaum feststellen lassen. Dass es in Rom jüdische Maler gegeben hat, erhellt aus der erwähnten Inschrift, auf der ein Tiermaler (*ζώγραφος*) genannt ist[5]), und es ist in hohem Grade wahrscheinlich, dass diese Bilder und Skulpturen von jüdischen Künstlern angefertigt worden sind. Jüdische Schauspieler treffen wir ebenfalls in Rom. Zu Neros Zeiten lebte der Schauspieler Alityros, der bei der Kaiserin Poppäa sehr beliebt war[6]), wahrscheilich unter der Regierung Marc Aurels lebte die Schauspielerin Faustina[7]), auch zu Martials Zeit gab es jüdische Schauspieler in Rom.[8]) Jüdische Dichter finden wir ebenfalls. Von einem derselben entwirft Martial kein gerade schmeichelhaftes Bild.[9]) Von den Gelehrten wird im folgenden Abschnitte die Rede sein. Aber auch die hässlichen Auswüchse des Erwerbslebens, welche das Grossstadtleben des kaiserlichen Rom zur Blüte brachte, waren unter den Juden vertreten. Die Judenweiber machten sich vielfach den Aberglauben der Römer und den Nimbus, welchen das Judentum wie alle orientalischen Religionsformen genoss, zu Nutze, um durch Traumdeuterei und Wahrsagerei ihren Unterhalt zu verdienen.[10]) Dieser Erwerbszweig weist darauf hin, dass unter einem

---

[1]) de Rossi a. a. O.

[2]) Das.

[3]) Abbildungen und Beschreibungen bei Garrucci, Vetri ornati di figure in oro etc. Tav. V., Storia della arte cristiana VI. p. 157—164 Tav. 491.

[4]) de Rossi, Archives de l'Orient latin II. 439—455.

[5]) Beilage No. 30; s. o. S. 61.

[6]) Jos. Vita 3.

[7]) No. 33, s. Munk a. a. O.

[8]) Martial. 7_{82}.

[9]) Martial. 11_{94}.

[10]) Juvenal. 6_{542} ff.

Teile der römischen Juden grosses Elend geherrscht hat; er ist nur eine höhere Form der aufdringlichen Bettelei, die an den Juden getadelt wurde [1]), und in der die Eltern ihre Kinder bereits in früher Jugend unterwiesen.[2]) Dass die Zahl der jüdischen Sklaven in Rom keine geringe war, erklärt sich aus der Natur der Sache. Der Name einer Sklavin im kaiserlichen Hause, Akme, die in der Familientragödie des Herodes eine unheilvolle Rolle gespielt hat [3]), wird überliefert; auch Martial hatte einen jüdischen Sklaven.[4])

Die einfache Lebensweise der römischen Juden sticht wohlthuend von dem Luxus und der Verschwendung der damaligen Römer ab. Fleiss und Arbeitsamkeit in ihrem Berufe [5]), Mässigkeit in Speise und Trank [6]), Mildthätigkeit [7]) und Friedfertigkeit [8]) werden ihnen nachgerühmt. In dem denkbar grellsten Widerspruche hierzu steht allerdings das üppige Verschwenderleben der jüdischen Fürsten aus dem Hause des Herodes während ihres Aufenthaltes in der Tiberstadt. Herodes' Sohn Antipater vergeudete bei seinem zweiten Aufenthalte in Rom 200 oder gar 300 Talente [9]), und Agrippa brachte in kurzer Zeit nicht nur das mütterliche Vermögen durch, sondern häufte eine solche Schuldenlast an, dass schliesslich niemand mehr dem Verschwender etwas borgen wollte; ja, er entging nur mit knapper Not der Schuldhaft.[10])

Das Familienleben war ein schönes und inniges. Wir wissen aus den Berichten des den Juden keineswegs günstig gesinnten Tacitus, dass sie in geschlechtlicher Hinsicht enthaltsam waren.[11]) Allerdings scheint hiermit eine Stelle bei Ovid [12]) im Widerspruch zu stehen, wo er den Männern, die auf Liebesabenteuer ausgehen, den Besuch der Synagogen empfiehlt. Möglich ist es, dass das Elend so manches

---

[1]) Das. und 3_{16}.

[2]) Martial. XII. 57_{13}.

[3]) Jos. Ant. XVII. 5_7; Bell. jud. I. 32_{6-7} nennt sie eine Sklavin der „Kaiserin" Julia. Unter den Freigelassenen des Tiberius war ein Samaritaner Thallus (Jos. Ant. XVIII. 6_3).

[4]) Mart. VII. 35. 55.

[5]) Jos. c. Ap. II. 39; vgl. *σπουδεα* No. 25.

[6]) Mart. IV. 4_7.

[7]) *φιλοπένης* No. 131.

[8]) *πᾶσι φειλητός* No. 72, *πᾶσι φίλη* No. 97, *φιλόλαος* No. 131, omniorum (sic!) amicus No. 143.

[9]) Jos. Ant. XVII. 4_3. 5_3; Bell. jud. I. 32_1.

[10]) Jos. Ant. XVIII. 6.

[11]) Tacitus Hist. 5_5.

[12]) Ovid, Ars. amat. I. 75.

jüdische Weib gezwungen hat, sich für Geld preiszugeben, möglich aber auch, dass man hier an römische Frauen zu denken hat, für welche Bethäuser wie noch heute einen ungestörten Platz zum Stelldichein boten; wenigstens würden die Vorgänge in den Isistempeln ein Analogon hierfür bieten. Indes ganz makellos in sittlicher Hinsicht sind sicherlich nicht alle Juden geblieben. Selbst die hässlichste Form der Unsittlichkeit, die im Altertum so weit verbreitete Knabenliebe, scheint bei ihnen Eingang gefunden zu haben. Allerdings bemerkt Martial selbst, der einen Juden dieses Lasters beschuldigt, dass dieser seine Unschuld mit den heiligsten Eiden beteure.[1]) Beredter ist hingegen die Sprache der Inschriften, die ein schönes Bild des jüdischen Familienlebens entwerfen. Nur wenige unter den nahezu zweihundert Inschriften enthalten nicht irgend ein zärtliches, liebevolles Wort. Das Mindeste ist, dass man dem Toten das Prädikat „benemerenti" gab, das auf einer grossen Zahl von Inschriften wiederkehrt. Auf einer Inschrift nennt der Gatte seine verstorbene Gattin „wohlverdient, die jedoch solches (den Tod) nicht verdient habe"[2]), auf einer anderen Inschrift bittet die Gattin, dass man ihr neben der Grabstätte ihres Mannes einen Platz frei halte, um auch im Tode mit ihm vereint zu sein.[3]) Ausdrücke, wie dem „süssen"[4]) oder dem „teuren"[5]) Kinde (Vater, Gatten u. s. w.) sind überaus häufig. Lucilla wird der „hochgepriesene Ruhm des Sophronius" genannt[6]), auch Ausdrücke wie „dem (der) unvergleichlichen" finden sich mehrfach.[7]) Auf anderen Inschriften wird das Verhalten der Toten gegen ihre Angehörigen gerühmt, ihre Liebe zu Gatten, Eltern und Geschwistern wird hervorgehoben[8]); eine Pflegemutter erkennt es dankbar an, dass ihr Pflegesohn in späteren Jahren für ihren Unter-

---

[1]) Mart. XI. 94.

[2]) No. 165.

[3]) No. 150.

[4]) *γλυκυτάτῳ* (*ῃ*) No. 5. 42. 69. 91. 107. 109; *τὸ νήπιον ἡδύ* No. 45; dulcissimo (ae) No. 155. 160. 185.

[5]) carrissimo (ae) No. 60. 140. 148. 161; *φίλτατος* No. 71. In No. 66 nennt der Vater seine Tochter — vielleicht das einzige Kind nach dem Tode seines Sohnes Joses (No. 45) und seiner Tochter Crispina (No. 25, s. o. S. 59) — *βρέφος ἀγαπητόν* u. dgl. m.

[6]) No. 56. *ἡ δόξα Σωφρονίου . . . εὐλογημένη* (sic!).

[7]) No. 169. 190.

[8]) No. 54. 83. 97.

halt gesorgt hat[1]); ein Bruder nennt seinen Bruder gleichzeitig seinen treuen Mitarbeiter[2]), ein Gatte setzt seiner „Gattin und Schülerin" die Grabschrift.[3]) Vielfach wird das tadellose, fromme Leben der Verstorbenen gepriesen.[4]) Wenngleich sicherlich zuzugeben ist, dass manche dieser lobenden Beiwörter sich aus der etwas überschwänglichen Sprache erklären, die Toten gegenüber gar leicht angewendet wird, so lassen doch solche Worte einen Rückschluss auf die Innigkeit und Herzlichkeit des Familienlebens zu.

Bezeichend für das Familienleben ist immer die Stellung der Frauen. Dass diese eine angesehene und geachtete war, bezeugen nicht nur die ehrenden Epitheta auf den Grabschriften, sondern vor allem die Thatsache, dass Frauen durch Verleihung des Titels „Synagogenmutter" geehrt wurden[5]), also gewissermassen eine öffentliche Stellung einnehmen konnten. Im allgemeinen scheint es üblich gewesen zu sein, die Mädchen in sehr jungen Jahren — wenigstens für unsere Anschauungen — zu verheiraten. Allerdings sind es nur drei Inschriften, die hierüber Auskunft geben, allein dieselben stimmen in diesem Punkte so völlig überein, dass man wohl berechtigt ist, weitere Schlüsse daraus zu ziehen. Sabina, die 18 Jahre und 3 Tage alt wurde, war 3 Jahre und 3 Tage verheiratet[6]), Margareta, die im Alter von 19 Jahren starb, war 4 Jahre[7]), Venerosa, die bei ihrem Tode 17 Jahre alt war, 15 Monate verheiratet.[8]) Besonders hervorgehoben wird es, wenn eine Frau nur einmal verheiratet war (*μόνανδρος*) und der Mann ihrer Jugend — *παρθενικός*[9]), virginius[10]) — sie betrauerte. Danach scheint es Sitte gewesen zu sein, dass eine Witwe nicht dauernd unvermählt blieb.

Die Umgangssprache der römischen Juden war, wie die Inschriften unwiderleglich bezeugen, das Griechische und, vermutlich erst in späterer Zeit, das Lateinische. Allerdings unterschied sich dies

---

[1]) No. 74; s. Garrucci, Cimitero 48.

[2]) fratri et concresconio et conlaboronio meo . . . benemerenti No. 138.

[3]) No. 16.

[4]) Ausdrücke wie *ὅσιος, ἀσύγκριτος, ἀσάλευτος, ἄμωμος, δίκαιος, φιλέντολος*, sanctissimus u. dgl. oder in der einfachsten Form *καλῶς βιώσας* finden sich häufig.

[5]) S. o. S. 43.

[6]) No. 180.

[7]) No. 65.

[8]) No. 114.

[9]) No. 2.

[10]) No. 180.

Griechich und Lateinisch wesentlich von der klassichen Schriftsprache; indes war es kein specifisch jüdischer Jargon — die christlichen Inschriften weisen zum Teil dieselben Fehler auf — sondern der Dialekt des niederen Volkes. Die hebräische und aramäische Sprache, die selbst in Judäa zu jener Zeit bereits teilweise durch das Griechische verdrängt war, hat in Rom nicht als Umgangssprache gedient, ihre Kenntnis war jedoch, wie einzelne hebräische Wörter beweisen, den römischen Juden nicht völlig entschwunden. Charakteristisch sind in dieser Hinsicht die Namen der römischen Juden, soweit sie in den Inschriften und sonstigen Quellen überliefert sind. Die meisten tragen, wie ja vielfach auch in Judäa, griechische oder römische Namen — selbst zur Bezeichnung der ahronidischen Abstammung wird das griechische Wort ἱερεύς gebraucht[1]) — nur wenige Namen sind echt hebräisch oder doch jüdisch, nämlich die Namen Aster (= אסתר)[2]), Jonatha[3]), Joses[4]), Judas[5]), Levi (?)[6]), Mara und Maria[7]), Margareta[8]), Mathia ben Ḥereš (der Vorsteher des römischen Lehrhauses) Sabbatia, Sabbatis und Sabbatius[9]), Salome[10]), Samuel[11]), Sara[12]), Simon[13]), Tobias.[14]) Vielleicht ist auch Annianus[15]) nichts anderes als das hebräische חנינה, und möglicherweise, wenngleich nicht wahrscheinlich, ist auch Marosa nur eine Transscription eines aramäischen Namens.[16]) Auch der Name Irene[17]) könnte eine Übersetzung des hebräischen שלומית sein; das Bedenken, dass eine Proselytin den Namen Julia Irene Arista trägt[18]), lässt sich vielleicht durch die Annahme beseitigen, dass sie den Namen Irene erst bei ihrem Übertritte zum Judentum empfangen

---

[1]) No. 52; s. o. S. 44.
[2]) No. 145; s. Garrucci Dissertazioni II. 178.
[3]) No. 119. 146.
[4]) No. 21. 45. 122. 142.
[5]) No. 47. 48. 49.
[6]) No. 92; vielleicht jedoch Leo zu lesen.
[7]) No. 8. 58. 66. 177.
[8]) No. 65.
[9]) No. 88. 91. 92. 93. 94. 95.
[10]) No. 98.
[11]) No. 101.
[12]) No. 102 Sarra; Beturia Paulina hiess als Proselytin Sara (No. 152).
[13]) No. 104; dagegen ist der Frauenname Simonis (No. 185) nicht hebräisch.
[14]) No. 108.
[15]) No. 11. Zabuttas No. 118 ist wohl = Zebedaeus (זבדיה).
[16]) No. 176; s. Garrucci, Cimitero 40.
[17]) No. 46. 166.
[18]) No. 168.

habe. Doch kann diese Annahme eben nur als Vermutung gelten. Eigentümlich ist der Name Barvalentinus[1]), in welchem aus einem aramäischen und einem lateinischen Bestandteil ein hybrides Wort gebildet ist, während Barzaarona (Barzaharona)[2]) einem aramäischen Namen zu entsprechen scheint. Dreimal tragen die Inschriften den Vermerk, dass der Verstorbene noch einen zweiten Namen geführt habe[3]), zweimal ist dieser ein jüdischer Name (Juda, Mathias). Die in späterer Zeit bei den Juden vielfach übliche Sitte, neben dem bürgerlichen noch einen jüdischen Namen zu tragen, war damals offenbar noch nicht herrschend. Vielfach war es Sitte, dass Vater und Sohn[4]) oder Mutter und Tochter[5]) denselben Namen führten, oder auch dass die Tochter den dem Namen des Vaters entsprechenden Mädchennamen[6]), bez. der Sohn den dem Namen der Mutter entsprechenden Männernamen trug.[7]) In anderen Familien wiederum kehrte der Name des Grossvaters bei dem Enkel wieder.[8])

Über Erziehung und Unterricht fehlen alle Nachrichten; wir wissen nur, dass um die Mitte des zweiten Jahrhunderts eine ansehnliche Zahl von philosophisch gebildeten Juden in Rom gelebt hat.[9]) Auch über die Zerstreuungen und Vergnügungen, die bei den römischen Juden üblich waren, erfahren wir nichts. Nur gelegentlich der Reise des Patriarchen Gamliel und seiner drei Begleiter im Jahre 95 wird von einem eigentümlichen Kinderspiele berichtet, an dem die Gelehrten erkannten, dass hier — zwischen der Hafenstadt und Rom — Juden wohnten. Die Kinder häuften mehrere Sandhaufen auf und bezeichneten

---

[1]) No. 151.

[2]) No. 108.

[3]) No. 7. 68 (s. Gomperz, Archäol.-epigr. Mitteilgn. aus Österr.-Ungarn X. 231). 138.

[4]) Alexander No. 5, Alypis No. 6, Amelius No. 8, Asterius No. 15, Castricius No. 50 vgl. 154 (s. o. S. 59), Julianus Nr. 52, Leontios No. 55, Theophilus No. 107, Zabuttas No. 118.

[5]) Crispina No. 25. 45; vgl. Aelia Alexandria, Tochter der Aelia Septima No. 140; Aurelia Protogenia, T. der Aurelia Quintilla No. 148.

[6]) Domitia Felicitas, Tochter des L. Domitius Abbas No. 144; Flavia Juliana, T. des Flavius Julianus No. 37; Marcella, T. des Marcellus No. 60; Trophime, T. des Trophimus No. 109; Ursacia, T. des Ursacius No. 112; Valeria, T. des Valerius No. 185.

[7]) Aurelius Soter, Sohn der Aurelia Soteria No. 149; Petronius, Sohn der Petronia No. 80; Severus, Sohn der Severa No. 103.

[8]) Honoratus, Sohn Rufus, Enkel Honoratus No. 41. 42. Auch No. 54 und 177, welche beide die Namen Maro und dessen Sohn Justus tragen, gehören jedenfalls zusammen.

[9]) Dies geht aus der Einleitung zu Justins Dial. c. Tryph. hervor.

den einen als die Priesterhebe (תרומה), den anderen als den Zehnten (מעשר), wie man es in Judäa mit dem Getreide zu thun pflegte.[1])

Dies kindliche Spiel beweist deutlicher als irgend ein anderes Moment, in wie hohem Grade der religiöse Sinn bei den römischen Juden lebendig gewesen ist. Die Inschriften rühmen mehrfach den Verstorbenen ihre Gesetzestreue nach[2]); überhaupt wurde das Ceremonialgesetz streng beobachtet. Das Sabbathgebot wurde peinlich erfüllt[3]); hauptsächlich aus diesem Grunde wurden sie vom Militärdienst befreit[4]), und als dennoch die Conscription unter Tiberius stattfand, weigerte sich ein grosser Teil der ausgehobenen Mannschaften, am Sabbath Dienste zu thun.[5]) Mit Rücksicht auf ihre strenge Sabbathfeier waren sie von der Teilnahme an Gerichtsverhandlungen u. dgl. bereits vom Vorabende des Sabbathes an befreit, und ihren Anteil an der Getreideverteilung erhielten sie, wenn dieselbe am Sabbath stattfand, am folgenden Tage.[6]) Dass sie die Speisegesetze streng beobachteten, bezeugt ein zu ihren Gunsten erlassenes Edikt aus der Zeit der Republik[7]) sowie das Vorkommen jüdischer Fleischer in der Stadt[8]); übrigens war es den Römern allgemein bekannt, dass die Juden sich z. B. den Genuss des Schweinefleisches versagten.[9]) Den Römern fiel es auf, dass die Juden häufig fasteten und ihre Fasttage streng beobachteten.[10]) Am Passahfeste genossen sie der biblischen Vorschrift gemäss ungesäuertes Brot[11]), am Weihefeste erstrahlten ihre Fenster in hellem Lichterglanze.[12]) Die Festtage wurden durch frohe Feier begangen, selbst der Ärmste bereitete an ihnen eine Festmahlzeit, für die er selbst eine grosse Geldausgabe nicht scheute, wenn er sie irgend erschwingen konnte.[13]) Am Rüsttage des Versöhnungstages

[1]) Jerušalmi Synh. $25d_{33}$.

[2]) φιλέντολος No. 25. 78. 131, vgl. 186; bona Judea No. 175; καλῶς βιώσασα ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ No. 20; auch das öfter vorkommende ὅσιος u. dgl. m. gehört hierher.

[3]) Tacitus Hist. V. 4; vgl. Horaz Sat. I. 9_{69}.

[4]) Jos. Ant. XIV. 10_{12} ff.; Philo leg. ad Cai. (ed. Mangey II. 568); s. o. S. 10 f.

[5]) Jos. Ant. XVIII. 3_5.

[6]) Philo a. a. O.

[7]) Jos. Ant. XIV. 10_{12}.

[8]) Beilage No. 143.

[9]) Tacitus Hist. V. 4; Plut. Conviv. IV. 5. 6.

[10]) Tac. Hist. l. c.; Suet., Aug. 76 „ne Judaeus quidem tam diligenter sabbatis ieiunium servat," was natürlich auf Unkenntnis der jüdischen Gebräuche beruht; vgl. Mart. IV. 4_7.

[11]) Tac. Hist. l. c.

[12]) Persius 5_{179} ff.

[13]) Genes. Rab. 11 (ed. Wilna 28b).

scheint ein Fischgericht als Festmahl bei ihnen üblich gewesen zu sein.[1]) Ähnliches berichtet, allerdings ungenau, Plinius, der von einem Gericht zu erzählen weiss, das aus Fischen ohne Schuppen bereitet wurde und als Fastenspeise diente.[2]) Ihre Frömmigkeit und ihr Gottvertrauen werden gelobt[3]), ihre Leichtgläubigkeit, vermutlich in religiösen Dingen, bespöttelt.[4]) Auffallend sind einige Abweichungen von der strengen jüdischen Norm bei den römischen Juden. Der bereits mehrfach erwähnte Theudas traf die Einrichtung, dass die Juden in Rom bei der Familientafel an den Passahabenden ein Lamm verzehrten, das genau nach den für das Passahopfer geltenden Bestimmungen zubereitet war.[5]) Die Gesetzeslehrer in Judäa missbilligten diesen Brauch, der dem Grundsatze, dass Opfer nur in Jerusalem dargebracht und verzehrt werden durften, widersprach, und liessen nach dem thalmudischen Berichte dem Theudas sagen: Wärest Du nicht Theudas, d. h. ein so hervorragender und verdienter Mann, so würden wir Dich in den Bann thun.[6]) Im Widerspruch mit der strengen altjüdischen Anschauung steht auch die Verwendung von Tierbildern oder gar die Darstellung von menschlichen Gestalten auf den Grabschriften. Selbst die Gestalten heidnischer Gottheiten finden sich auf denselben, und wenngleich diese sicherlich nur in symbolischem Sinne zu deuten sind, so ist es doch wunderbar genug, dass solche bei demselben Volke geduldet wurden, das in Judäa den Anblick des römischen Adlers aus Abscheu an bildlichen Darstellungen nicht zu ertragen vermochte. Der Einfluss der griechisch-römischen Umgebung und ihrer Kultur machte sich eben bei den Juden in Rom auf das lebhafteste fühlbar; auch für jene Zeit gilt Luzzattos Wort, dass das italienische Judentum immer orthodox und gleichzeitig aufgeklärt gewesen ist.[7]) Auch die Datierung der Inschriften nach dem römischen Kalender[8]) bestätigt dies; und es unterliegt keinem Zweifel, dass die römischen

---

[1]) Das.

[2]) Plin. Nat. hist. 31_{95}. Dass die Juden Fische ohne Schuppen nicht essen, wusste Plinius freilich nicht; indes hat er zweifellos davon gehört und es verwechselt. S. jedoch Bernays, Theophrastros 154.

[3]) Jos. c. Ap. II. 39.

[4]) Horaz Sat. I. 5_{100}.

[5]) Berakh 19a, Pesaḥ 53ab, Beza 23a, Tos. Beza 2_{15} (204_{24}), jeruš. Moed kat. 81^{d}_{27}.

[6]) Berakh a. a. O.

[7]) Luzzatto, il Giudaismo illustrato 29.

[8]) S. o. S. 55. Auch die heidnischen Wendungen und Reminiscenzen auf den Grabschriften (S. 57) sind hier zu erwähnen.

Juden im täglichen Leben sich ebenfalls des römischen und nicht des jüdischen Kalenders bedient haben.

Überaus lebhaft war der Eifer der Juden für die Verbreitung ihrer Religion. Schon in ältester Zeit, noch ehe eine feste jüdische Niederlassung in Rom bestand, war die Propaganda für das Judentum vielleicht die Veranlassung zur Ausweisung der Juden aus Rom.[1]) Als unter Tiberius einige gewissenlose Betrüger unter dem Vorwande, für die Verbreitung der jüdischen Religion zu wirken, durch unsaubere Machenschaften ihre Taschen zu füllen versuchten, war dies das Signal für eine Art Judenverfolgung.[2]) Domitian schritt energisch und grausam gegen die jüdischen Proselyten ein[3]), und Septimius Severus verbot im Jahre 204 unter Androhung schwerer Strafen den Übertritt zum Judentum.[4]) Aber alle Anstrengungen, welche die Kaiser seit Augustus machten, um das Ansehen des römisch-griechischen Götterkultus zu heben, den leer stehenden und verödeten Göttertempeln andächtige Beter zuzuführen und das Judentum in die engen Schranken seiner Nationalität zurückzudrängen, erwiesen sich als vergeblich. Wie so oft in der Geschichte der Menschheit zeigte es sich auch hier, dass grosse geistige und sittliche Bewegungen durch kleinliche äussere Mittel sich nicht aufhalten oder doch auf die Dauer nicht zurückdämmen lassen. Der alte Götterdienst hatte sich überlebt; die Gebildeten der Nation waren innerlich von dem alten Glauben völlig abgefallen. Die Römer hatten zu allen Zeiten die Neigung fremde Kulte aufzunehmen; ganz besonders musste dies naturgemäss der Fall sein zu einer Zeit, als die Bedeutung der heimischen Religion fast ganz geschwunden war und die unhaltbaren sozialen Zustände auf neue befreiende und erlösende Gedanken hindrängten, zumal da der stets abnehmende Einfluss der Regierten auf die innere und äussere Politik des Reiches ihre Gedanken weit mehr als früher auf ihr persönliches Wohl und Wehe hinlenken musste. So wandten sich etwa seit Cäsars Zeit die Römer scharenweise dem Isisdienst und den zahlreichen anderen orientalischen Kulten, aber auch in nicht geringer Zahl dem Monotheismus zu, der durch das Judentum und bald darauf auch durch das anfangs als jüdische Sekte auftretende Christentum repräsentiert wurde.[5])

---

[1]) S. o. S. 3.
[2]) S. 14 f.
[3]) S. 27.
[4]) Spartian 17; Euseb. HE VI. 2; Baron. Annal. eccles. a. a. 204; s. o. S. 33.
[5]) Zu dem Folgenden vgl. Grätz, Die jüdischen Proselyten im Römerreiche etc.

Zunächst waren es die jüdischen Sklaven, die den Römern das bis dahin unbekannte Beispiel der Verehrung eines einzigen geistigen Wesens ohne bildliche Darstellung boten. In den Häusern ihrer Herren beobachteten sie mit peinlicher Gewissenhaftigkeit das jüdische Ceremonialgesetz; Sabbath- und Speisegesetze galten ihnen als unverbrüchliche, und bald wurden sie ihren Herren durch ihre Strenge unbequem und erhielten infolge dessen die Freiheit.[1]) Doch von ihren seltsamen Gebräuchen blieb manches in den römischen Häusern haften, die jüdische Gottesidee fand, anfangs vielleicht noch verschwommen und nicht in ihrer Reinheit, Eingang; und da die Juden inmitten der zügellosen Üppigkeit und Lasterhaftigkeit der Hauptstadt das Beispiel eines mässigen und sittlichen Lebens boten, musste allmälig auch die Aufmerksamkeit der besseren Elemente Roms sich auf sie lenken. Schon im zweiten vorchristlichen Jahrhundert besuchten viele Römer den gemeinsamen Betsaal der Juden[2]), zu Josephus' Zeit war die Sitte der Sabbathfeier, des Fastens, des Anzündens der Lichte am Weihefeste unter der nichtjüdischen Bevölkerung vielfach verbreitet, und manche von den Speisegesetzen wurden von ihnen beobachtet.[3]) „Solche Macht, so klagt Seneca[4]), haben die Bräuche dieses verruchten Volkes gewonnen, dass sie in allen Ländern eingeführt sind; sie, die Besiegten; haben den Siegern Gesetze gegeben;" und noch fast vier Jahrhunderte später tönt uns die gleiche Klage fast mit denselben an einen horazischen Vers anklingenden Worten aus dem Gedichte eines heidnischen Römers entgegen.[5]) Bereits zu Augustus' Zeit war die Sabbathfeier bei den Römern weit verbreitet[6]), und allmälig bürgerten sich auch andere jüdische Gebräuche ein.[7]) Allerdings hatte auch der Aberglaube einen grossen Anteil an der Vorliebe mancher Römer und namentlich Römerinnen für die jüdischen Ceremonien.[8]) Eine lebhafte,

---

[1]) Philo leg. ad. Cai. (ed. Mang.) II. 568, s. o. S. 7.

[2]) S. o. S. 3.

[3]) Jos. c. Ap. II. 39.

[4]) Seneca de superstitione bei Augustin de Civitate Dei VI. 11 (ed. Hase III. 427). Victi victoribus legem dederunt.

[5]) Claudius Rutilius Namatianus, de reditu suo 398: Victoresque suos natio victa premit; vgl. Horaz Epist. II. 1_{156} Graecia victa ferum victorem cepit, worauf schon Bernays in Commentationes philol. in honor. Mommseni (Berlin 1877) p. 564 Anm. hinweist.

[6]) Horaz Sat. I. 9_{69}; Ovid, ars amat. I. 415, remed. amor. 219, vgl. schon Tibull, Eleg. I. 3_{17}; in späterer Zeit Martial IV. 4_{7}; Juvenal XIV. 96.

[7]) Vgl. Persius V. 179 ff.; Juvenal III. 296; XIV. 96 ff.

[8]) Juvenal VI. 542 ff.

bisweilen vielleicht aufdringliche Agitation seitens der Juden sorgte überdies dafür, die dem Judentum geneigten Römer dieser Religion auch völlig zuzuführen.[1]) So folgten zahlreiche Übertritte, wobei die Proselyten teils als Halbproselyten (גרי השער, θεοσεβεῖς oder σεβόμενοι [τὸ θεόν], metuentes [deum] u. dgl.)[2]), teils als Vollproselyten (גרי הצדק) anzusehen sind. Juvenal entwirft in seinen Satiren das Bild eines solchen allmäligen Abfalles von der altrömischen Religion zum Judentum:

Mancher hat einen Vater, der festlich feiert den Sabbath;
Nichts als duft'ges Gewölk und des Himmels Gottheit verehrt er,
Und er achtet des Schweines Fleisch gleich hoch wie des Menschen,
Weil sich's der Vater versagt: bald legt er auch ab seine Vorhaut.
Und gewöhnt, der Römer Gesetz gering nur zu achten,
Lernt mit Begier und achtet mit Ehrfurcht er jüdische Satzung,
Die in geheimer Rolle dem Volk überlieferte Moses:
Keinem zu weisen den Weg, der an gleichen Altären nicht opfert,
Und zum begehrten Trunk den Beschnitt'nen nur zu geleiten.
Nur der Vater ist schuld, der stets am siebenten Tage
Träge feiert und nichts von des Lebens Geschäften verrichtet.[3])

Die Zerstörung Jerusalems, die Erniedrigung des jüdischen Volkes, der furchtbare Druck, der zeitweise auf den Juden lastete, vermochte die Vorliebe für die jüdische Religion nicht zu dämpfen; vielleicht war der Anblick dieses Martyriums, das standhafte Festhalten an dem väterlichen Glauben auch in der Zerstreuung und im Unglück, die Einigkeit und Opferfreudigkeit der Juden für ihre Glaubensgenossen[4]) für manche ein Beweis für die Vortrefflichkeit dieser Religion oder doch ein Beweggrund, sich dieser Glaubensgemeinschaft, welche das wahre Heil zu bringen verhiess, anzuschliessen.[5]) Jedenfalls waren es nicht gerade die schlechtesten Elemente, wie Tacitus meint[6]), die sich dem Judentum zuwandten. Nur von verhältnismässig wenigen der zahlreichen Proselyten sind die Namen auf uns gekommen. Unter Tiberius trat Fulvia, die Gattin des Senators Saturninus, über[7]),

[1]) Horaz Sat. I. 4_{142}; Juvenal a. a. O.; Matth. 23_{15}.
[2]) S. hierüber Bernays in Commentationes philol. in honor. Mommseni p. 563—568.
[3]) Juvenal XIV. 96 ff.
[4]) Jos. c. Ap. II. 39.
[5]) quia apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu etc. Tac. Hist. V. 5.
[6]) Tac. das.
[7]) Jos. Ant. XVIII. 3_5.

Domitians Neffe Flavius Clemens war ein jüdischer Proselyt [1]) und hat sogar die Beschneidung an sich vornehmen lassen [2]); zuletzt kamen Übertritte in grösserer Anzahl während der diokletianischen Christenverfolgung vor; die Christen retteten sich dadurch vor Plackereien und Bestrafung. [3]) Die Kaiserin Poppäa, Neros Gemahlin, hatte eine Vorliebe für das Judentum, ja sie wird von Josephus θεοσεβής genannt [4]), ein Ausdruck, der sonst zur Bezeichnung der Halbproselyten üblich ist. Hat das Judentum auch nicht gerade Ursache, auf die Zugehörigkeit dieser Frau stolz zu sein, so ist sie doch ein deutlicher Beleg dafür, dass jüdische Bräuche und Ideen selbst in den höchsten Kreisen heimisch geworden sind. Dass Pomponia Graecina, die nach Tacitus' Bericht im Jahre 58 wegen „fremden Aberglaubens" angeklagt wurde, eine jüdische oder christliche Proselytin gewesen, ist nicht unwahrscheinlich; mit Sicherheit kann es jedoch, da andere Quellen fehlen, nicht behauptet werden. [5]) Eine Reihe von jüdischen Proselyten in Rom lernen wir aus den Inschriften kennen. Seit langer Zeit ist als solche bereits Beturia Paulina bekannt, die im Alter von 70 Jahren zum Judentum übertrat, als Proselytin den Namen Sara annahm und mit regstem Eifer für die religiösen Interessen der römischen Gemeinden thätig war, so dass die Campesier und die Volumniusgemeinde sie zur Synagogenmutter ernannten. Sie starb 86 Jahre 6 Monate alt. [6]) Vielleicht ist sie mit der in thalmudischen Quellen genannten vornehmen Römerin Beruzia oder Belurith identisch, die mit ihrem ganzen Hausgesinde zum Judentum übertrat. [7]) Als Vollproselytinnen werden auf den Inschriften ferner bezeichnet Chrysis [8]) und auf einer wahrscheinlich aus dem dritten Jahrhundert stammenden Inschrift Julia Irene Arista, der ihr Sohn nachrühmt, dass sie „das Gesetz geziemend beobachtet habe." [9]) Ähnlich heisst es von Aurelia Soteria, dass sie eine fromme

---

[1]) S. o. S. 28.

[2]) 'Aboda zara 10b unt., Deuteron. Rab. 2 (ed. Wilna 103b) חבל לספינה שהלכה ולא נתנה המכס (ווי ליה לאילפא דאולא בלא טכסא)

[3]) Euseb. HE VI. 12.

[4]) Jos. Ant. XX. 8_{11}; s. o. S. 21.

[5]) Tacitus, Annal. XII. 54; s. Friedländer, Dissert. de Pomp. Graec. superstitionis externae rea (Schriften der Universität Königsberg 1868).

[6]) No. 152.

[7]) Grätz, Geschichte IV.[3] 102; die jüd. Proselyten im Römerreiche S. 24.

[8]) No. 155.

[9]) No. 168 „iuste legem colenti". Über die Zeit s. Marucchi in Dissert. della Pontif. Acad. Rom. di Archeologia Ser. II. tom II. p. 25.

Proselytin gewesen ist.[1]) Auch Cattia Ammias[2]) scheint eine Proselytin gewesen zu sein; wenigstens deutet das Epitheton *καλῶς βιώσασα ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ* darauf hin, und die Thatsache, dass ihr Vater Menophilus Synagogenvater der Carcaresier gewesen ist, steht dieser Annahme nicht im Wege. Als „gottesfürchtig" (metuens, *θεοσεβής*) werden ferner bezeichnet Eparchia[3]), Larcia Quadratilla[4]), Maianida Homeris[5]) und eine andere Frau, deren Name auf der nur fragmentarisch überlieferten Inschrift nicht erhalten ist.[6]) Von Männern, die zum Judentum übergetreten sind, nennen die Inschriften nur den Agrippa(s), Sohn des Fuscus aus Phenon[7]) und den jugendlichen römischen Ritter Aemilius Valens.[8]) Zweifellos gehörten jedoch die auf den Inschriften genannten nahen Verwandten, Mannacius, Atronius Tullianus, Aurelius Soter und Aurelius Stephanus sowie Pthonetus Securus ebenfalls dem Judentum an. In der Grabschrift der Maianida Homeris ist noch die echtheidnische Formel Dis Manibus beibehalten. Bemerkenswert ist es, dass alle diese Grabschriften von Proselyten mit alleiniger Ausnahme der Grabschrift des Agrippa, Sohnes des Fuscus, und der Cattia Ammias, wenn die letztere überhaupt hierhin gehört, lateinisch abgefasst sind. Es sind sämtlich eingeborene Römer, die zum Judentum übergetreten sind, während die griechische Inschrift einem von auswärts Eingewanderten angehört. Auch die Thatsache verdient hervorgehoben zu werden, dass es, wenngleich wohl nicht immer, üblich war, dem Proselyten bei seinem Übertritte einen jüdischen Namen beizulegen; Beturia Paulina erhielt den Namen Sara, und vielleicht ist Irene im Namen der Julia Irene Arista, wie erwähnt, nur eine Übertragung des hebräischen Namens שלומית, den sie als Jüdin angenommen hat.[9])

Gewissermassen als eine Sekte des Judentums war wie überall so auch in Rom das Christentum aufgetreten, und es dauerte geraume Zeit, ehe eine völlige Scheidung eintrat. Bereits zeitig hatten christliche Lehren innerhalb der jüdischen Gemeinde Roms Anklang gefunden; die Beziehungen der römischen Juden mit Judäa waren zu lebhaft,

---

[1]) No. 149 pientissime religioni(s) iudaicae metuenti.
[2]) No. 20.
[3]) No. 158.
[4]) No. 170.
[5]) No. 173.
[6]) No. 187.
[7]) No. 4.
[8]) No. 141.
[9]) S. o. S. 67.

als dass eine so gewaltige Bewegung ohne Rückwirkung hätte bleiben können. Nach dem Berichte der Apostelgeschichte [1]) waren auch römische Juden anwesend, als in Jerusalem am Pfingstfeste der heilige Geist über die Apostel ausgegossen wurde und Petrus vor dem Volke predigte, um ihm Jesu Messianität darzuthun. Im Laufe der Zeit gewann die neue Lehre unter den römischen Juden zahlreiche Anhänger, die jedoch völlig auf dem Boden ihrer väterlichen Religion standen und sich demgemäss zur judenchristlichen Partei hielten. Bei den gottesdienstlichen Versammlungen oder im Lehrhause kam es dabei zu Reibereien und Ruhestörungen zwischen ihnen und dem grösseren Teile der römischen Juden, welche die Messianität Jesu leugneten, so dass unter Claudius die Behörde sich zum Einschreiten genötigt sah. [2]) Zu den hervorragendsten Vertretern der judenchristlichen Anschauungen in Rom gehörten offenbar Aquila und seine Frau Priscilla, welche nunmehr die Stadt verliessen und nach Korinth auswanderten. [3]) Von den zahlreichen Proselyten, die in jener Zeit zum Judentum übertraten, schloss sich ein beträchtlicher, vielleicht der grössere Teil der christlichen Richtung an [4]), da diese die Beobachtung des Ceremonialgesetzes von den als Heiden Geborenen nicht verlangte. An diese Gemeinschaft richtete Paulus seinen Römerbrief, der der beste Beweis für die judenchristliche Gesinnung der Gemeinde ist; denn sein ganzer Beweisgang ist darauf gerichtet, ein judenchristliches Bewusstsein für das paulinische Evangelium zu gewinnen. [5]) Wenige Jahre später kam Paulus selbst als Gefangener nach Rom. In Puteoli ward er von den dortigen Christen freundlich empfangen [6]), und auch in Rom fand er die Häupter der jüdischen Gemeinde bereit, seine Predigt zu hören. [7]) Aber zu überzeugen vermochte er nur wenige;

---

[1]) Apostelgesch. 2_{10}.

[2]) S. o. S. 19 f.

[3]) Apostelgesch. 18_2; s. o.

[4]) Vgl. Röm. 1_{14-16}; diese Verse wären ohne die Voraussetzung einer grösseren Zahl heidnischer Anhänger des Christentums zwecklos; s. Langen, Gesch. der röm. Kirche I. 33.

[5]) Lemme, Das Judenchristentum der Urkirche in Neue Jahrb. für deutsche Theologie I. 369; vgl. Mangold, Der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde S. 40 ff.; Seyerlen, Entstehung und erste Schicksale der römischen Christengemeinde. Dagegen behaupten Weizsäcker im Jahrb. f. deutsche Theol. 1876 S. 248 ff. und Langen a. a. O. den vorwiegend heidenchristlichen Charakter der römischen Gemeinde.

[6]) Apostelgesch. 28_{15}.

[7]) Das. 28_{21-23}.

seine Predigt erregte Zwist innerhalb der Gemeinde [1]), und schliesslich scheint man ihn gemieden zu haben. [2]) Das Judentum bestimmte eben die Urzeit der römischen Christengemeinde vollständig. [3]) Aber auch als nach der Zerstörung Jerusalems allmälig eine Scheidung zwischen Juden und Christen eintrat — auf einer Inschrift in Pompeii findet sich bereits die Bezeichnung Christianus [4]) — beharrte die römische Christengemeinde auf dem judenchristlichen Standpunkte, wie der etwa um die Wende des Jahrhunderts verfasste Brief des Clemens Romanus deutlich zeigt. [5]) Ja, noch ein volles Jahrhundert später hatte der Paulinismus in Rom sich noch nicht völlig Bahn gebrochen; wie die neuen Hippolytusfragmente zeigen, wurden die paulinischen Schriften in Rom damals noch nicht zum Canon des Neuen Testaments gerechnet. [6]) Die Christen in Rom besuchten noch lange Zeit hindurch den jüdischen Gottesdienst und griffen Stellen aus den gehörten Predigten heraus, um mit den Juden zu disputieren. Als R. Gamliel und seine Begleiter in Rom gepredigt hatten, versuchte ein Christ, den Inhalt ihrer Predigt als falsch zu erweisen und lächerlich zu machen [7]); und mehr als ein halbes Jahrhundert später zeigt Justin eine solche Vertrautheit mit den jüdischen Predigten [8]), dass die Annahme, er sei öfter Zuhörer bei denselben gewesen, nicht von der Hand zu weisen ist. Seit jener Zeit wurden jedoch die Beziehungen zwischen Juden und Christen immer lockerer, das immer mehr erstarkende Christentum nahm den Kampf gegen das Heidentum auf; um den Verfolgungen zu entgehen, zogen es die Christen allerdings mehrfach vor zum Judentum überzutreten, um nicht nach heidnischer Weise die Gottheit verehren zu müssen. [9]) Dass sich allmälig eine Spannung, ja eine gewisse Feindseligkeit zwischen Juden und Christen herausbildete, die sich jedoch nicht auf den persönlichen und geschäftlichen Verkehr übertrug, beweist die Geschichte des späteren römischen Bischofs Kallistus. [10]) Die

---

[1]) Das. V. 25.

[2]) Vgl. II. Timoth. 1_{15-17}; vgl. Lemme a. a. O. 381.

[3]) Lemme a. a. O. 373.

[4]) Zangemeister Inscr. pariet. Pompeianae (CJL IV.) n. 679.

[5]) Den judenchristlichen Standpunkt des Clemensbriefes hat Lemme a. a. O. S. 390—480 ausführlich nachgewiesen.

[6]) Harnack, Theol. Literaturztg. 1886. S. 642 ff.; K. J. Neumann, Der röm. Staat und die allgem. Kirche bis auf Diocletian, Bd. I. (1890) S. 57.

[7]) Exod. Rab. 30 (ed. Wilna 53c).

[8]) Justin. Mart., Dial. c. Tryph. c. 137.

[9]) Euseb. HE VI. 12; s. o. S. 35. 74.

[10]) Hippolyt., Philosophomena IX. 12; s. o. S. 32.

Geschichte der römischen Christengemeinde in späterer Zeit ist für die jüdische Gemeinde in Rom belangslos; erst seit das Christentum unter Constantin Staatsreligion geworden ist, beginnt die Kirche einen immer mehr wachsenden Einfluss auf die Geschicke der Juden in Rom auszuüben.

Äusserst lebhaft waren, wie bereits erwähnt, die Beziehungen der römischen Juden zu Judäa. Viele mögen, namentlich in der ersten Zeit, durch verwandtschaftliche Bande mit dem Mutterlande verknüpft gewesen sein, andere wallfahrteten an den drei Festen zum Tempel nach Jerusalem [1]), wieder andere sind vielleicht durch geschäftliche Beziehungen in steter Verbindung mit Judäa geblieben. Die Zahl der römischen Juden, welche sich dauernd oder vorübergehend in Jerusalem aufhielten, war in den ersten Jahrzehnten der christlichen Zeitrechnung so gross, dass sie sich eine eigene Synagoge errichteten. [2]) Die religiösen und politischen Verhältnisse Judäas führten bis kurz vor Ausbruch des grossen Krieges eine Reihe von jüdischen Gesandtschaften nach Rom, die hier sicherlich mit den Häuptern der Gemeinde in Verbindung traten. Der imposanten Kundgebung der römischen Juden gelegentlich einer Gesandtschaft an Augustus ist bereits Erwähnung gethan worden. [3])

Fast ein volles Jahrhundert hindurch finden wir jüdische Prinzen in Rom. Erst waren es die beiden Söhne des Herodes und der Mariamne, Alexander und Aristobul, die in Rom im Hause des Asinius Pollio erzogen wurden [4]), zehn Jahre später wurde Antipater zu seiner Ausbildung dorthin gesandt [5]), und kurz vor Herodes' Tode war er mit politischen Aufträgen zum zweiten Male in Rom, um von dort zurückberufen, dem Beile des Henkers zu verfallen. [6]) Um dieselbe Zeit waren Archelaus und Philippus, die Söhne und Nachfolger des Herodes zu ihrer Ausbildung in Rom. [7]) Die Witwe des hingerichteten Aristobul, Berenice, lebte mit ihrem Sohne Agrippa bereits um die Zeit, als Herodes starb, in Rom [8]); hier hielt sich Agrippa mit geringen Unterbrechungen bis zum Jahre 38 n. Chr. auf, und auch nachdem er als König in Jerusalem eingezogen war, finden wir ihn oft und auf

---

[1]) Apostelgesch. 2_{10}.
[2]) Das. 6_9.
[3]) S. o. S. 12.
[4]) Jos. Ant. XV. 10_1.
[5]) Das. XVI. 3_3.
[6]) Das. XVII. 3_2 ff.
[7]) Jos. Bell. jud. I. 31_1.
[8]) Jos. Ant. XVIII. 6_1.

lange Zeit in Rom.[1]) Sein Sohn Agrippa II. wurde am Hofe des Kaisers Claudius in Rom erzogen[2]); später zum König von Judäa ernannt, kämpfte er in dem Kriege auf seiten der Römer, und lebte nach der Zerstörung Jerusalems, mit der Würde eines römischen Prätors ausgezeichnet, bis zu seinem Tode in Rom.[3]) Seine Schwester Berenice war die Geliebte des Titus und wohnte im kaiserlichen Palaste, bis Titus gezwungen wurde sich von ihr zu trennen.[4]) Herodes d. Gr. selbst war wiederholt in Rom und wurde dort stets mit grösster Auszeichnung behandelt[5]), ja man sagte, nächst Agrippa schätze Augustus niemand so hoch wie den jüdischen König und Agrippa nächst dem Kaiser niemand so sehr wie den Herodes.[6]) Ein Reisender aus dem 15. Jahrhundert, der Friedrich III. zu seiner Kaiserkrönung nach Rom begleitet hat, weiss sogar von einem „pallast den Herodes paut hat" zu berichten.[7]) Bemerkenswert ist es, dass Herodes' Nachfolger Archelaus einen ständigen diplomatischen Geschäftsträger am kaiserlichen Hofe in Rom unterhielt.[8])

Auch nach der Zerstörung Jerusalems blieben die Beziehungen zwischen den Juden in Rom und ihren Glaubensgenossen in Judäa unverändert bestehen. Wie vorher die Tempelsteuer[9]), so führten sie jetzt Gelder zum Unterhalt der Lehrhäuser und der Gelehrten nach Judäa ab und erwarben sich durch ihre reichen Spenden in der Zeit der Not grosse Verdienste um dieselben.[10]) Wiederholt finden wir auch jüdische Gelehrte in Rom. Der Reise des Patriarchen Gamliel und seiner drei Begleiter sowie der etwa siebzig Jahre späteren Reise des R. Šim'on ben Joḥai und R. Elâzar ben Jose ist bereits mehrfach Erwähnung geschehen.[11]) R. Mathia b. Ḥereš, das Haupt des römischen Lehrhauses, war aus Palästina nach Rom eingewandert[12]) und reiste

[1]) Das. XVIII. 6_{1-11}; XIX. 4_1 ff.

[2]) Das. XIX. 9_2.

[3]) Dio Cass. 66_{15}; Photius Bibl. cod. 33.

[4]) S. o. S. 25.

[5]) S. z. B. über seinen ersten Aufenthalt in Rom Jos. Ant. XIV. 14_5. Über Herodes' Reisen nach Rom s. L. Korach in Monatsschrift 38 (1894) S. 529 ff.

[6]) Das. XV. 10_3; Bell. jud. I. 20_4.

[7]) Nicolaus Muffels Beschreibung der Stadt Rom, herausgeg. von Wilh. Vogt in der Bibliothek des literar. Vereins in Stuttgart CXXVIII. (Tübingen 1876) S. 62. Die Mirabilien wissen von diesem Palaste nichts.

[8]) Jos. Ant. XVII. 13_3.

[9]) Philo leg. ad Cai. (ed. Mangey) II. 568.

[10]) Jeruš. Moed kat. 81^d_{27}; s. o. S. 30.

[11]) S. o. S. 28. 31.

[12]) Sifre Deuteron. 80.

in späteren Jahren nochmals in die Heimat, um sich dort, am Sitze der jüdischen Wissenschaft, über gewisse Fragen genauer zu informieren.[1]) Auch R. Meïr soll in Rom gewesen sein, um seine Schwägerin, die während der hadrianischen Verfolgung gefangen genommen war, zu befreien. In der Tracht eines römischen Ritters sei es ihm gelungen, durch Bestechung des Aufsehers zu der Gefangenen zu gelangen, die er sodann auf die Probe gestellt habe, ob sie tugendhaft geblieben sei. Sie habe die Probe bestanden, und darauf habe Meïr sie befreit; den Verfolgern sei er dadurch entgangen, dass er das Speisegesetz nicht beobachtete und sie dadurch täuschte.[2]) Nach Rom verlegt, allerdings wohl mit Unrecht, ein talmudischer Bericht auch die Befreiung des späteren Gesetzeslehrers Jišmaél ben Eliša, der ein Sohn des Hohenpriesters war, durch R. Jošuá.[3]) Aus der Zeit nach dem Abschlusse der Mišnah wird R. Jošu'a b. Lewi erwähnt, der — aus welchem Grunde ist nicht deutlich — nach Rom reiste. Entrüstet über die unhaltbaren sozialen Zustände, die es gestatteten, dass man die Gebäude auf das sorgsamste gegen die schädlichen Einwirkungen der Witterung schützte, aber die Armen und Schwachen elend verkommen liess, soll er auf Rom und diese Verhältnisse einen Psalmvers (36_7) angewendet haben.[4])

Auffallend ist es, dass den Römern Religion und Sitten der Juden, die in ihrer Mitte lebten und täglich mit ihnen verkehrten, unbekannt oder wenigstens so unverständlich geblieben sind, dass sie ganz verkehrte Anschauungen darüber hegten: um so auffallender, da es in einer grossen Anzahl römischer Familien Personen gab, welche Zuneigung zum Judentum hegten oder gar demselben als Proselyten angehörten, jedenfalls von der jüdischen Lehre und den jüdischen Bräuchen Kenntnis hatten. Wir kennen allerdings die Anschauungen der Römer vom Judentum nur aus einigen Dichtern und Schriftstellern, deren oft sarkastische Bemerkungen die Anschauungen der Gebildeten oder auch der Masse des Volkes durchaus nicht treu wiedergeben.[5]) Die Thatsache allein, dass die Zahl der Proselyten eine so grosse war, beweist,

---

[1]) Mekhiltha, Jithro 7 (ed. Weiss 76a); Aboth d. R. Nath. 29 (S. 88).

[2]) 'Aboda zara 18b; Kohel. Rab. 7_{11}; Midraš Prov. Ende.

[3]) Gittin 56a; Ekha Rab. zu 4_2; Tos. Horajoth 2_{5-6} (476_{11} ff.); jeruš. Hor. 48b; s. Bacher, Agada der Tannaiten I. 171.

[4]) Genes. Rab. 33 (ed. Wilna 68b); Tanḥuma אמור 8 (44a); Levit. Rab. 27 (ed. Wilna 39a); Pesikta de R. Khahana 9 (73b).

[5]) S. hierüber Joel, Blicke in die Religionsgeschichte II. 127; Hild, Les juifs à Rome devant l'opinion et dans la littérature in REJ VIII. 1 ff.

dass die zum grossen Teile abfälligen Äusserungen, die sich in der römischen Literatur finden, nicht die Stimmung der Bevölkerung wiedergeben. Aber auch diese Äusserungen sind zum grossen Teil nur eine Folge der völligen Unkenntnis von allem, was das Judentum betrifft. So wirft z. B. Juvenal den Juden vor, ihr Gesetz verbiete ihnen, Nichtjuden gefällig zu sein, ihnen den Weg oder die labende Quelle zu zeigen.[1]) Ja, man ging noch weiter. Weil die Juden einen anderen Gottesbegriff hatten als die Römer, warf man ihnen Missachtung der Gottheit[2]) und Mangel an Patriotismus[3]) vor. Wer sich dem Judentum anschlösse, so sagte man, der lerne zuerst seine eigenen Verwandten und die heimatlichen Götter und Gesetze verachten und hassen.[4]) Das jüdische Ceremonialgesetz war den Römern etwas völlig Fremdartiges und Unverständliches.[5]) Sie wussten, dass bei den Juden die Beschneidung vorgeschrieben, dass strenge Sabbathfeier ihnen geboten, der Genuss des Schweinefleisches und gewisser anderer Speisen ihnen untersagt war, dass sie an bestimmten Tagen des Jahres sich jeglicher Speise enthielten: aber sie verwechselten und vermischten diese verschiedenen Bestimmungen. So sprach Augustus nach Suetons Bericht[6]) von der Strenge, mit der die Juden ihr sabbathliches Fasten beobachteten, während doch das Fasten am Sabbath nicht gestattet ist.[7]) Plinius erzählt von einem bei den Juden üblichen Fischgericht, das aus Fischen ohne Schuppen bereitet werde[8]), während nach biblischer Vorschrift (Lev. $11_{9\,f.}$, Deut. $14_{9\,f.}$) nur die Fische zum Genusse erlaubt sind, die Schuppen und Flossen haben. Persius spricht von den „Tagen des Herodes", an denen die Fenster in hellem Lichterglanze erstrahlen[9]), und meint damit die Tage des Tempelweihefestes. Was unter dem „dreissigsten Sabbath" bei Horaz[10]) zu verstehen ist, wird sich schon deshalb mit voller Sicherheit wohl niemals ermitteln lassen.

---

[1]) Juvenal XIV. 102 ff.

[2]) Plinius, Nat. hist. XIII. 46.

[3]) Tac. Hist. V. 5.

[4]) Das.; Juv. XIV_{100}.

[5]) barbara superstitio. Cic. pro Flacco 67.

[6]) Suet. Aug. 76; dieselbe Anschauung bei Trog. Pomp. XXXVI. 2_{14} s. unten.

[7]) Der entgegengesetzte Vorwurf, dass sie am Sabbath in üppiger Schlemmerei alles durchbrächten, was sie in der Woche verdienten, wird Thren. Rab. Einl. § 17 (ed. Wilna 4b) und zu 3_{14} (25b) erwähnt.

[8]) Plin. Nat. hist. 31_{95}; s. o. S. 70.

[9]) Persius V. $5_{183\,ff.}$

[10]) Horaz Sat. I. 9_{69}.

Zeugen derartige Äusserungen von der geringen Kenntnis der Römer von den jüdischen Bräuchen, so sind andere Bemerkungen ein Beweis dafür, dass ihnen zum Teil jedes Verständnis für diese fremde Religion abging. Die Sabbathidee vermochten sie in ihrer ethischen und sozialen Bedeutung nicht zu würdigen; sie sahen darin nur einen Vorwand, den die Juden gebrauchten, um ihre Trägheit und Arbeitsscheu zu bemänteln.[1]) Das Schweinefleisch mieden die Juden nach einer vielfach verbreiteten, auch von Plutarch acceptierten Anschauung, weil sie das Tier göttlich verehrten, nach einer anderen, von demselben Schriftsteller wiedergegebenen Ansicht, aus hygienischen Gründen.[2]) Nach Strabo stammte nur der Kern der jüdischen Religion, die bilderlose Verehrung eines einzigen Gottes, von dem Begründer des Judentums, dem ägyptischen Priester Moses; das gesamte Ceremonialgesetz, die Enthaltung von gewissen Speisen, die Beschneidung u. dgl. mehr seien spätere Zuthaten, die dem zunehmenden Aberglauben ihre Entstehung verdankten.[3])

Über die Entstehung des Judentums und selbst über den so einfachen jüdischen Gottesbegriff herrschten die wunderlichsten Anschauungen, die selbst im Laufe der Jahrhunderte nicht vollständig schwanden. Justinus, der Epitomator des Trogus Pompeius, weiss Folgendes zu berichten[4]): Die Juden stammen aus Damascus, das von einem Könige gleichen Namens gegründet ist. Seine Nachfolger hiessen Azelus, Adorus, Abrahames und Israhel. Der letztere hatte zehn Söhne, unter die er sein Reich teilte. Bald nach dieser Teilung starb, noch bei Lebzeiten des Vaters, Juda; eine neue Teilung wurde vorgenommen, und um das Andenken des verstorbenen Sohnes zu erhalten und zu ehren, verordnete der Vater, dass alle den Namen Juden (Judaei) führen sollten. Der jüngste Bruder hiess Joseph. Seine Brüder fürchteten seine geistige Überlegenheit und verkauften ihn

---

[1]) Seneca de superst. bei Augustin, de civitate Dei VI. 10 (ed. Hase III. 427); Juvenal XIV. 105 f.; Tac. a. a. O. Vgl. Me'ila 17[a] wo Ruben b. Aristobul. als Römer verkleidet, die Römer dadurch zur Zurücknahme des Verbotes der Sabbathfeier bewegt, dass er ausführt, die Juden müssten durch die Beobachtung des Sabbathgebotes verarmen.

[2]) Plut. Sympos. IV. 5; auch Tacitus glaubt, dass die Furcht vor dem Aussatze die Veranlassung zum Verbot des Genusses des Schweinefleisches gewesen sei. (Hist. V. 5.)

[3]) Strabo Geogr. XVI. 2_{35-37}; s. Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme p. 99 ff.

[4]) M. Iunianus Iustinus, Epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi ed. Rühl (Leipzig 1886) XXXVI 2.

deshalb an Sklavenhändler, die ihn nach Ägypten brachten. Dort lernte er die Magie und ward bald beim König sehr beliebt. Er sah eine Hungersnot voraus und traf Massregeln ihr vorzubeugen; so gross waren die Verdienste, die er sich um Ägypten erwarb, dass man seine Aussprüche als göttlich verehrte. Sein Sohn Moses verband mit der Klugheit, die er vom Vater geerbt hatte, eine anssergewöhnliche Körperschönheit. Aber ein Orakel veranlasste die Ägyter, ihn mit den Aussätzigen aus dem Lande zu vertreiben. Moses wurde ihr Führer; die Heiligtümer der Ägypter nahm er heimlich mit, und als die Ägypter sie mit den Waffen in der Hand zurückfordern wollten, zwang ein Unwetter sie zur Umkehr. Moses zog mit seiner Schar, vom Hunger gepeinigt, sieben Tage durch die arabische Wüste; dann gelangten sie an den Sinaeusberg, und nunmehr ordnete er, da sie vom Hunger erlöst waren, die Heiligung des siebenten Tages, Sabbath genannt, durch Fasten für alle Zukunft an. Um sich bei ihren Nachbarn nicht durch die Übertragung des Aussatzes verhasst zu machen, vermieden sie es, mit anderen an derselben Tafel zu essen, ein Brauch, der allmälig zum religiösen Gesetz wurde. Auf Moses folgte sein Sohn Arruas, zunächst in der Priester-, sodann auch in der Königswürde, und seitdem war bei ihnen Königtum und Priestertum vereinigt, wie überhaupt staatliche und religiöse Einrichtungen in innigster Wechselbeziehung standen.

Noch abenteuerlicher sind die verschiedenen Berichte über die Juden bei Tacitus.[1]) Nach dem einen stammten die Juden aus Kreta und hiessen nach dem Idagebirge eigentlich Idäer, was dann später durch Barbarisierung des Namens in Judäer verwandelt worden sei. Zu der Zeit, als Saturn dem Juppiter die Weltherrschaft überlassen musste, wanderten sie nach Libyen aus. Nach einem zweiten Bericht sind die Juden Ägypter, welche unter der Herrschaft der Isis unter Führung des Hierosolymus und Juda in die benachbarten Länder auswanderten. Andere hielten sie für Äthiopier, die unter König Kepheus Ägypten verlassen hätten, noch andere identificierten sie mit den bei Homer genannten Solymern oder hielten sie für Assyrer, die erst einen Teil Ägyptens, sodann die hebräischen und benachbarten syrischen Ländereien in Besitz genommen hätten. Die letzte und am meisten verbreitete und geglaubte Version sei die folgende: Als in Ägypten unter König Bocchoris eine hässliche Krankheit ausbrach, vertrieb man auf Befehl des Orakels des Juppiter Ammon die Juden, denen in

[1]) Tac. Hist. V. 2—5. Über seine Quellen s. J. G. Müller in Theol. Studien und Kritiken XVI. 2 (1843) S. 893—958.

der Wüste in der höchsten Not in Moyses ein Führer erstand. An den ersten sechs Tagen litten sie sehr durch den Wassermangel, bis am siebenten Tage Moyses, einer Herde wilder Esel folgend, reichliche Wasserquellen entdeckte. Nun vertrieben sie die Bewohner des Landes, nahmen dasselbe in Besitz und erbauten dort ihre Hauptstadt und ihren Tempel. Moyses führte Einrichtungen ein, die denen anderer Völker völlig entgegengesetzt sind. Was anderen heilig, ist ihnen profan, erlaubt, was den Römern als schimpfliches Verbrechen gilt. Das Schweinefleisch meiden sie, weil sie selbst einst an jener Krankheit gelitten hatten, die diesem Tiere eigen ist; zur Erinnerung an die Zeit des Hungers fasten sie häufig und zum Andenken an den Raub der Feldfrüchte essen sie ungesäuertes Brot. Den siebenten Tag, der ihnen das Ende ihrer Mühsale brachte, feiern sie durch Ruhe, und da sie am Nichtsthun Gefallen fanden, so feiern sie auch das siebente Jahr; nach einer anderen Nachricht, so erzählt Tacitus, ist ihnen der siebente Tag noch von Kreta her als Saturnstag heilig. Sie verweigern jeglichen Bilderdienst und beten als Gottheit nur ein einziges rein geistiges Wesen an, das allmächtig und ewig sei. Im Widerspruch hiermit steht Tacitus' Bericht, dass sie ein Eselsbild im Heiligtume bewahrten und ihm Stiere und Widder opferten, um die ägyptischen Gottheiten zu verhöhnen.[1]) Der sonst mehrfach verbreiteten Anschauung[2]), dass der Gott der Juden mit Bacchus identisch sei, tritt Tacitus entgegen. Plinius ist der Ansicht, dass die magische Religion ihren Ursprung im Judentum habe.[3]) Ähnliche abenteuerliche Berichte über die Entstehung des Judentums finden sich bei Plutarch[4]), Strabo[5]) u. a. Besonders heftig waren, abgesehen von der Schmähschrift des Alexandriners Apion, gegen welche Josephus sich gewendet hat, die Angriffe des Celsus, die uns nur noch in den Entgegnungen des Origenes bruchstückweise erhalten sind. Er behauptet, der Ursprung der Juden gehe auf die älteste Betrügerfamilie zurück[6]), sie seien flüchtige ägyptische Sklaven, die weder durch Zahl noch durch Bedeutung hervorragend seien[7]), Mose habe die leichtgläubigen Hirten betrogen, dass es nur

[1]) Tac. das. 5. Über die angebliche Onolatrie der Juden s. die Stellen bei Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains etc. sowie Christian Kortholt, de calumniis paganorum in veteres christianos sparsis tractatus. Kilonii 1668.

[2]) z. B. Plutarch, Symp. IV. 6; vgl. Juppiter Sabazius bei Valer. Maxim. I. 3_3.

[3]) Plin. Nat. hist. 30_{11}.

[4]) Plut., de Iside et Osiride 31.

[5]) Strabo Geogr. XVI. 2_{35} ff.

[6]) Origenes contra Celsum IV. 33.

[7]) Das. IV. 31.

einen Gott gebe.[1]) Die Juden beteten den Himmel und die Engel an, die im Himmel wohnen, und trieben Zauberei.[2]) Der Stolz der Juden, dass sie weiser seien als alle anderen, zwinge, gegen sie aufzutreten, während man, wenn sie sich damit begnügten, ihre Gesetze für sich zu beobachten, sich nur an diejenigen wenden müsste, die zu ihnen übergehen.[3]) Von den römischen Schriftstellern sprechen nur Varro[4]) und der unbekannte Verfasser der Schrift über das Erhabene[5]) mit Anerkennung über den jüdischen Monotheismus und seinen Gesetzgeber, den Quintilian zu den Vätern alles Übels auf Erden rechnet.[6]) Eine Reihe von Berichten über die Juden stellte zum Teil aus jüdischen Quellen bereits zu Sullas Zeit Alexander Polyhistor zusammen.[7])

Wenn die erleuchtetsten und vorurteilsfreiesten Geister Roms derartige Anschauungen hegten, dann ist es allerdings nicht zu verwundern, dass Cicero, der Schüler des grimmigen Judenfeindes Apollonius Molo, die Juden hasste und verachtete, sie ein Volk nannte, das zur Knechtschaft geboren ist.[8]) Auch sonst sind sicherlich weitere Kreise von dem Hasse und der Verachtung gegen die Juden nicht völlig unberührt geblieben. Es ist bereits erwähnt worden, dass Augustus, der selbst für sich im Tempel zu Jerusalem Opfer darbringen liess, seinen Enkel belobte, dass er dem Tempel keinen Besuch abgestattet hatte, während er selbst auf seinen Reisen kaum jemals ein Nationalheiligtum unbesucht liess.[9]) Dass Vespasian und Titus nicht den Titel Judaicus angenommen haben, mag weniger in der Missachtung gegen das Judentum als in seiner vermeintlichen Staatsgefährlichkeit seinen Grund gehabt haben.[10])

Über die Anschauungen, welche die Juden über Rom hegten, sind wir durch die thalmudische und midrašische Literatur unterrichtet. Während in der Zeit der Verfolgung die einen glühender Hass gegen die mitleidlosen Dränger entflammte, während andere mit beissendem

---

[1]) Das. I. 23.

[2]) Das. I. 26, V. 5; vgl. Juvenal. XIV. 97 Nil praeter nubes et coeli numen adorant; s. Bernays in Commentationes etc. 567f.

[3]) Orig. c. Cels. V. 43.

[4]) Varro, Antiquitates bei Augustin Civ. Dei VI. 31_2.

[5]) *Περὶ ὕψους* 9_9.

[6]) Quintilian, Inst. orat. III. 7_{21}.

[7]) Die Fragmente s. bei Müller, fragm. hist. Graec. III. 211 ff. Über seine Quellen s. Freudenthal, Hellenist. Studien. Breslau 1875.

[8]) Cic., de provinciis consular. 5_{10}; vgl. pro Flacco 67 ft.

[9]) Suet. Aug. 93; s. o. S. 11.

[10]) S. o. S. 22.

Spotte und herbem Tadel sich über die Missstände und Unsitten bei dem herrschenden Volke äusserten, waren wiederum andere vorurteilsfrei genug, der gewaltigen Grösse und der Macht und Energie Roms ihre Anerkennung und Bewunderung zu zollen. Die gewaltige weltgeschichtliche Bedeutung Roms wird jedoch nirgends geleugnet; davor bewahrte die Juden schon ihr tief religiöser Sinn, der sie in allen geschichtlichen Ereignissen die waltende Hand der Vorsehung erkennen liess. Alle Hoffnungen und Wünsche, alle bangen Befürchtungen und aller Hass der Juden jener Zeit richtete sich auf Rom.

An dem Tage, so erzählt die thalmudische Legende, als König Salomo die Tochter des ägyptischen Königs heimführte, stieg ein Engel — nach einigen Mikhael, nach anderen Gabriel — zur Erde herab und steckte ein grosses Schilfrohr ins Meer. Allmälig bildete sich dort eine Insel, ein Wald wuchs darauf; das ist der Ort, auf dem sich die grosse Stadt Rom erheben sollte. Als Jerobeám die goldenen Kälber in Dan und Beërševá aufstellte, wurden dort zwei Binsenhütten gebaut, und als der Prophet Eliah der Erde entrückt wurde, ward in Rom der erste König eingesetzt.[1]) So brachte man die Gründung und das Aufblühen Roms in Beziehung zu den Unglückstagen der älteren jüdischen Geschichte. Aber auch die römische Sage von der Gründung der Stadt war den Juden nicht unbekannt. Romulus und Remus, deren Mutter früh gestorben sei, seien von einer Wölfin gesäugt, am Leben geblieben und hätten Rom gegründet.[2]) An einer anderen Stelle heisst es איטליאה של יון זו היא כרך גדול של רומה.[3]) An eine Bekanntschaft mit der griechisch-römischen Gründungssage ist hierbei nicht zu denken[4]); der Satz bezieht sich vielmehr wahrscheinlich auf das „griechische (Neu-)Rom", d. i. Constantinopel.[5]) Im Anschluss an die Gründungsgeschichte Roms wird von den Verdiensten eines römischen Bürgers Abba Kolon um seine Vaterstadt berichtet. Die leichten Hütten, welche die ersten Bewohner errichtet hatten, stürzten, kaum erbaut, immer wieder ein; ratlos standen die Römer da. Da trat ein Greis Abba Kolon auf und verkündete ihnen, nicht eher würden ihre Hütten Bestand haben, als bis sie die Erde mit Wasser aus dem

---

[1]) Šabb. 56b, Synhedr. 21b, Jeruš. 'Abodah zara 39^{c}_{39} ff. Sifre Deuteron. 52; Cant. Rab. zu 1_6 (ed. Wilna 9c); Jalkut zu I. Kön. § 196.

[2]) Jeruš. 'Abod. zar. 39^{c}_{42}, Midr. Psalm. 10_{14}, 12_5, 17_{14}, Esth. Rab. zu 1_9 (ed. Wilna 6d).

[3]) Megillah 6a.

[4]) Fünn in Hakarmel I. 64.

[5]) Rapoport ערך מלין s. v.

Euphrat befeuchtet hätten. Er selbst erbot sich, nach dem Osten zu reisen, um das Wasser des Euphrats nach Rom zu holen; er führte seinen Entschluss aus und ward so der zweite Gründer seiner Vaterstadt, die von nun an das babylonische Rom (רומה בבלון) hiess. Daher pflegte man zu sagen: Eine Stadt, die keinen Abba Kolon hat, verdient nicht den Namen einer Stadt.[1]) Offenbar will diese abenteuerliche Erzählung eine Verknüpfung zwischen den Weltreichen des Ostens und dem römischen Weltreich herstellen. In eigentümlichem Gewande erscheinen andere Sagen aus der ältesten Zeit Roms in der thalmudischen Literatur. Die Einsetzung der Kalendae Januariae wird z. B. auf einen Feldherrn Januarius zurückgeführt, der im Kampfe gegen Ägypten durch seinen Opfertod den Römern zum Siege verholfen habe; zur Erinnerung hieran feierten die Römer alljährlich dies Fest, das ihm zu Ehren benannt sei.[2]) Zweifellos liegt dieser Sage die Erzählung von dem Opfertode der Decier zu Grunde.

Die gewaltige Macht und Grösse des Römerreiches erregte das Staunen und die Bewunderung, allerdings auch den Hass der Juden. Am deutlichsten spiegelt sich diese Stimmung in dem kühnen Ausspruche des R. Jošuʿa b. Lewi wieder, der selbst die Grösse Roms geschaut hat: „Fragt dich jemand: Wo ist dein Gott? so erwidere ihm: In der grossen Stadt Rom; denn so heisst es in der Schrift (Jes. 22_{11}): Von Sêïr ruft mein Gott.“[3]) Bewundernd weist R. Šimôn b. Gamliel auf Rom hin, dessen Legionen Tag und Nacht für die Grösse des Vaterlandes im Dienste seien.[4]) Interessant ist die verschiedene Anschauung und Äusserung dreier gleichzeitig lebenden Mišnahlehrer. Jehuda b. Ilai pries die Römer, die grossartige gemeinnützige Bauten, Strassen, Brücken, Bäder anlegten. R. Jose schwieg, aber R. Šimôn b. Joḥai wies den Gedanken, dass die Römer etwas für das Allgemeinwohl geleistet hätten, zurück. In den Städten, so sagte er, errichten sie Schandhäuser, die Bäder erbauen sie, um ihren schwelgerischen Gelüsten zu fröhnen, die Brücken schlagen sie in gewinnsüchtiger Absicht, um Zoll von ihnen zu erheben.[5]) Der furchtbare Druck der eben erst beendeten hadrianischen Verfolgung liess ihn in dem herrschenden Volke nur den grimmigen Feind der Juden

---

[1]) Cant. Rab. a. a. O.

[2]) Jeruš. ʿAbod. zar. $39c_{15}$.

[3]) Jeruš. Taʿanîth $64a_{10}$.

[4]) Mekhiltha בשלח I. zu Exod. 14_7 (ed. Weiss p. 33); s. Bacher Agada der Tannaiten II. 326.

[5]) Sabb. 33b.

erkennen. Die Grösse der Stadt Rom und der ungeheure Verkehr machte auf die jüdischen Lehrer natürlich einen gewaltigen Eindruck. Schon in der Hafenstadt bewunderte R. Gamliel mit seinen Begleitern das Leben und Treiben, und Trauer erfasste sie, dass Jerusalem gefallen und die Stadt der siegreichen Feinde so gross und mächtig sei. Da tröstete sie R. ʿAkiba mit dem Hinweise, dass auch die prophetische Verheissung, welche die einstige Grösse Jerusalems und den Fall seiner Feinde vorhersagt, in Erfüllung gehen werde.[1]) Spätere Sagen steigerten die Grösse Roms ins Ungeheuerliche. Danach seien in der Stadt 365 Plätze, entsprechend den Tagen des Sonnenjahres; auf jedem dieser Plätze ständen 365 Paläste, von denen jeder 365 Treppen habe u. s. w.[2]) Dagegen ist an der Bemerkung Jehuda b. Ilais etwas Wahres, dass jeder römische Vasallenfürst es für eine Ehrensache halte, in Rom einen Palast zu besitzen.[3])

Mochte man auch das Grosse und Gewaltige an Rom anerkennen, so hatten doch die furchtbaren Kriege und die grausigen Verfolgungen einen glühenden Hass in der Brust der Juden erzeugt; und auch wenn die Verfolgungen vorüber waren, war die für die Provinzialen stets drückende römische Verwaltung nicht geeignet, diesen Hass zu beseitigen. Der Reichtum Roms war geradezu sprichwörtlich geworden[4]), aber bereits R. Gamliel bezeichnete als die Quelle dieses Reichtums das Vermögen der unterworfenen Völker, die durch Zölle, Bäder- und Theaterbauten und Steuern von den Römern ausgesogen würden.[5]) Allein den Hass gegen Rom durfte man nicht offen zu äussern wagen; R. Šimón b. Joḥai hatte für seine unvorsichtige Äusserung schwere Strafe zu gewärtigen und musste sich deshalb Jahre lang in einer Höhle verborgen halten. So umschrieb man den Namen des verhassten Volkes. Allen Hass und allen Groll schüttete man über Edom aus, indem man damit auf das idumäische Königshaus des Herodes und die von jenem begünstigte Römerherrschaft deutete.[6]) Rom wurde als

[1]) Sifre Deuteron. 43; b. Mak. 24a; Thren. Rab. zu 5_{18}; s. o. S. 29. Ein Pendant hierzu bildet die Erzählung von der Trauer der Tannaiten beim Betreten Jerusalems; auch hier tröstet sie R. ʿAkiba in derselben Weise.

[2]) Pesaḥ 118b; vgl. Midr. Psalm. 17_{12}. Die aurel. Mauer hatte 384 Türme.

[3]) Sifre Deuteron. 37.

[4]) Aboth. d. R. Nathan 28 Anf., Esth. Rabb. c. 1 (ed. Wilna 4c), Kiddušin 49b; vgl. Bacher in Monatsschrift 22 (1873) S. 270—76, Agada der Tannaiten II. 442.

[5]) Aboth. d. R. Nath. 28 (43a); vgl. Bacher, Agada I. 451. מכסאות ist wohl als Plural zu מכס zu fassen; gemeint dürften die Strassenzölle sein (vgl. die Äusserung Simóns b. Joḥai Sabb. 33b).

[6]) Die Bezeichnung der Römer als Aramäer (vgl. jeruš. Šebi'ith IV. 35a unten,

„das vierte Tier“ in der Vision Daniels angesehen und dementsprechend häufig als das Schwein (חזיר), das vierte unter den unreinen Tieren, bezeichnet.[1]) Mit Beziehung auf Ps. 80_{14} wird es das Wildschwein genannt, das alles abfrisst und das von Gott zur Züchtigung Israels ausersehen ist.[2]) In späterer Zeit wurde dann die Benennung חזיר agadisch gedeutet und mit החזיר (zurückgeben) in Verbindung gebracht. Man erklärte, Rom heisse חזיר, weil Gott dereinst das Strafgericht über es verhängen werde[3]); eine andere Erklärung sagt, einst werde Gott die Herrschaft ihrem ursprünglichen Besitzer, Israel, wieder zurückstellen[4]), und R. Meïr äusserte einmal, das römische Reich hiesse חזיר, weil die Römer selbst dereinst die Weltherrschaft an Israel abtreten werden.[5])

Dieser Gedanke war es denn auch, der die Unterdrückten mit den bestehenden Verhältnissen einigermassen aussöhnte. Rom galt ihnen als das unvermeidliche Übel in der Weltgeschichte. Die jesajanische Prophezeiung (1_{24}): „Ich will Rache nehmen an meinen Drängern, Vergeltung üben an meinen Widersachern“ wurde auf die vier grossen Weltreiche gedeutet[6]); die Grösse und der endliche Untergang Roms galten als die Vorbedingung für die Herbeiführung der messianischen Zeit. Rom war nach einer Deutung R. Joses bereits im Segen, den Isaak dem Esau erteilte, dazu ausersehen, das göttliche Strafgericht an Israel zu vollziehen, wenn dieses sich von der Gotteslehre abwendete.[7]) Nach der Ansicht eines Lehrers sollte das messianische Zeitalter erst zu erwarten sein, wenn das ganze Römerreich sich der Ketzerei zugewandt habe.[8]) Dann, zur Zeit des Messias, werden alle Völker dem Gottgesalbten huldigen; die Huldigung Ägyptens und Äthiopiens wird er annehmen, aber die Huldigung des frevelhaften Römerreiches auf Gottes Geheiss zurückweisen.[9])

jer. Synh. III. $21b_{28}$) ist wohl durch die lautliche, bez. graphische Ähnlichkeit von רומי und ארמי, bez. ארם und אדום zu erklären. Oder sollte die bereits targumische und im Midraš allgemein acceptierte Auffassung von Deuteron. 26_5 auf diese Benennung von Einfluss gewesen sein?

[1]) S. hierüber Zunz, Ges. Schriften III. 221; Bacher Monatschrift 1871 S. 226 f.

[2]) Aboth. d. R. Nathan 34 (Bl. 50b), vgl. Cant. Rab. zu 3_4 (ed. Wilna 19c); Tanḥuma שמיני 14 (p. 16b).

[3]) Tanḥuma das.

[4]) Joma 69b.

[5]) Levit. Rab. 13 Ende (ed. Wilna 19c).

[6]) Pesiktha d. R. Khahana 15 Ende (123b).

[7]) Genes. Rab. 67 (ed. Wilna 132c).

[8]) Synh. 97b, Cant. Rab. zu 2_{13} (ed. Wilna 17d); s. Bacher, Agada II. 236.

[9]) Pesaḥ 118b; s. Bacher, Agada II. 187.

Wenn der Prophet sagt (Jes. 34_7) „Fallen werden die Waldstiere", so verstand man unter den Waldstieren (ראמים) die Römer (רומיים). Und in dem Bibelcodex R. Meïrs, der mannigfache hagadische Deutungen in sein Exemplar eingetragen hatte, lautete die Überschrift der Prophezeiung in Jes. 21_{11} nicht משא דומא sondern משא רומא.[1] Eine fernere geringe Veränderung des Textes (אֵלַי statt אֵלָי) veranlasste sodann den erwähnten kühnen Ausspruch des R. Jošuá b. Lewi.[2]

Trotz dieses grimmigen Hasses gegen Rom fand zeitweise ein Verkehr zwischen jüdischen Gelehrten und römischen Würdenträgern, ja selbst den Kaisern statt. Sagenhaft ausgeschmückt sind die Berichte der thalmudischen Quellen hierüber, die sogar von einem engen Freundschaftsbündnis zu erzählen wissen. Von den zahlreichen Gesprächen zwischen römischen Kaisern und jüdischen Gelehrten, welche überliefert werden, sind wohl nur wenige historisch treu dargestellt, manche von der geschäftigen Sage in späterer Zeit erfunden oder völlig verändert. Eine eingehende Untersuchung der verschiedenen Relationen gehört nicht in eine Geschichte der Juden in Rom, nur kurz mögen sie hier zur Charakterisierung der Anschauungen, welche die Juden über Rom hegten, erwähnt werden. Der eine dieser Kaiser ist Hadrian, der vor dem furchtbaren Aufstand unter Bar Khokhba auf seinen Reisen in Judäa mit R. Jošuá b. Ḥananja, einem der hervorragendsten jüdischen Gesetzeslehrer, verkehrte. Religiöse und ethische, ja selbst politische Fragen wurden in den Zusammenkünften berührt, welche die spätere Sage irriger Weise zum Teil nach Rom verlegt hat.[3] Auch in späterer Zeit wird von einem Verkehr zwischen Kaiser und Patriarchen berichtet. In der sagenhaften Ausschmückung, die diese Berichte frühzeitig erfahren haben, sind die verschiedenen Kaiser alle zu einer Gestalt zusammengeflossen, die mit dem Namen Antoninus belegt wird, den alle römischen Imperatoren vom Tode Hadrians bis zum Tode des Alexander Severus trugen; und als Vertreter des Judentums tritt der grosse Ordner der Mišnah, R. Jehuda ha Nasi, schlechtweg Rabbi genannt, uns entgegen.[4] In den schweren Zeiten, welche bald nach dem Siege des Christentums über die Juden hereinbrachen, waren diese Erinnerungen an judenfreundliche Kaiser eine

---

[1] Jeruš. Taánith. 64^a_{10}.

[2] S. o. S. 87.

[3] Die Berichte über den Verkehr Hadrians mit R. Jošuá sind zusammengestellt und besprochen bei Bacher, Agada I. 176—185.

[4] Die Stellen über die Antoninuslegende hat neuerdings Hoffmann im Magazin f. d. Wissenschaft des Judentums XIX. S. 33 ff., 245 ff. zusammengestellt.

Erquickung für die Bedrängten. So wurden sie immer mehr ins Sagenhafte übertrieben und bieten dadurch der historischen Kritik fast unüberwindliche Schwierigkeiten.[1])

Nach einer thalmudischen Sage soll Kaiser Nero sogar zum Judentum übergetreten sein; sein Nachkomme sei dann der Mišnahlehrer R. Meïr gewesen.[2]) Der im ganzen Orient verbreitete Glaube, dass Nero nicht gestorben sei, bildete die Grundlage für die Entstehung dieser Sage.[3]) Das Verhältnis des ingrimmig gehassten Titus zu Berenice und der frühe Tod dieses Kaisers war die Veranlassung zur Entstehung der folgenden Sage. Titus drang mit gezücktem Schwerte in das Allerheiligste des Tempels zu Jerusalem ein, zerriss den Vorhang und fröhnte an der geweihten Stätte unter Gotteslästerungen mit feilen Dirnen seinen Lüsten. Dann raffte er die heiligen Geräte zusammen und ging zu Schiffe. Auf dem Meere drohte ihm Untergang; schon glaubte er, dass der Macht des Gottes, dessen Heiligtum er ungestraft hatte entweihen dürfen, nur das Meer gehorche. Da besänftigte Gott die Wogen, Titus gelangte nach Rom und wurde unter grossen Ehren feierlich eingeholt. Man reichte ihm einen Ehrentrunk. In den Wein flog auf Gottes Geheiss eine Mücke, die allmälig bis in das Gehirn des Gotteslästerers gelangte und sich dort festsetzte. Sie zerfrass das ganze Gehirn und wurde so gross wie eine Taube. Titus litt unerträgliche Schmerzen, er liess die Ärzte rufen, die schliesslich, um festzustellen, was dem Kaiser diese Schmerzen bereite, die Hirnschale öffneten. Sie fanden dort das Tier und entfernten es, aber zugleich wich die Seele aus Titus' Körper und fiel der ewigen Verdammnis anheim. Die taubengrosse Mücke zeigte man später noch in Rom, und R. Eläzar b. Jose soll sie bei seiner Anwesenheit in Rom gesehen haben.[4])

---

[1]) Über die Antoninusfrage s. Rapoport כרם חמד IV. 209 ff. ערך מלין s. v. אנטונינוס, S. Cassel in Ersch und Gruber Sect. II. Bd. XXVII. S. 17b, Grätz IV[3] 206. 251. Frankel, Monatsschr. I. 401 ff., 430 ff., Krochmal in התלוין II. 72 ff., Bodek, Marcus Aurelius Antoninus als Zeitgenosse und Freund des Rabbi Jehuda Ha-Nasi, Leipzig 1868, Geiger, Jüd. Ztschr. VII. 150 ff., Fürst Magazin XVI. 41 ff., Hoffmann Magazin XIX. a. a. O.

[2]) Gittin 57b.

[3]) Bachers Auffassung (Agada der Tannaiten II. 5Anm.) ist wohl der von Grätz IV.[2] 435. nach dem die Sage eine polemische Tendenz gegen das Christentum hat, vorzuziehen.

[4]) Gittin 56b, Sifre Deuteron. 328, Kohel. Rab. 5_3; Tanḥuma חקת 1 (50a); s. J. Lévi REJ XV. 62—69.

Literarisches Leben.

Von einer Literatur der römischen Juden in dieser ersten Periode kann man im eigentlichen Sinne nicht sprechen. Aus dem ganzen mehr als vier Jahrhunderte umfassenden Zeitraum sind nur die Namen von fünf Männern bekannt, die sich wissenschaftlich hervorgethan haben, und auch von diesen haben nur die beiden ersten eigene Werke verfasst; über die Leistungen der anderen sind nur in den thalmudischen Schriften spärliche Nachrichten überliefert. Immerhin ermöglicht uns das, was wir über die literarischen Leistungen dieser Männer erfahren, einen Rückschluss auf die geistigen Bestrebungen der Juden in Rom. Allerdings sind nur zwei, vielleicht sogar nur ein einziger von diesen fünf literarisch thätigen Männern in Rom geboren: Cäcilius von Kalakte kam aus Sizilien, Josephus und Mathia ben Ḥereš aus Judäa nach Rom, und nach dieser Zeit sind Spuren einer literarischen Thätigkeit der römischen Juden nicht mehr zu entdecken. Es scheint sonach, dass die Juden in Rom im allgemeinen nicht auf so hoher Bildungsstufe standen oder dass es ihnen zum mindesten an Talenten mangelte, die imstande waren, etwas Bleibendes zu schaffen.

Zwei Gruppen sind in der Literatur der römischen Juden zu unterscheiden. Der einen gebührt ein Platz in der griechisch-römischen Literaturgeschichte, die andere ist speziell jüdisch. In der Mitte, gleichsam als Bindeglied zwischen diesen beiden Gruppen, die sich auch zeitlich von einander trennen lassen, steht Josephus, dessen Werke der griechischen Literatur nicht minder als der jüdischen angehören.

Der erste Jude in Rom, der literarisch thätig gewesen, ist der Rhetor

Cäcilius von Kalakte auf Sizilien. Wie so viele seiner Standesgenossen war er als Sklave geboren und trug als solcher den Namen Archagathos [1]); vielleicht waren auch seine Eltern nicht ursprünglich Sizilianer, sondern Syrer. [2]) Als Freigelassener führte er den Namen Cäcilius, vielleicht nach einem der Meteller, die seit alter Zeit die Patrone von Sizilien waren. [3]) In Rom widmete er sich dem Studium der Rhetorik, vielleicht anfangs als Schüler Apollodors. [4]) Mit Dionys von Halikarnass, der vom Jahre 30 bis 7 v. Chr. in Rom als Rhetor wirkte, verband ihn ein enges Freundschaftsverhältnis. [5]) Die Dauer seiner Wirksamkeit lässt sich nicht genau feststellen. [6]) Dass er Jude gewesen ist, berichtet Suidas ausdrücklich. Die Richtigkeit dieser Notiz ist später mehrfach angezweifelt worden; weil nach Plutarchs Bericht der Scheinankläger des Verres, Cäcilius Niger, ein jüdischer Freigelassener gewesen sein soll, vermutete man hier eine Verwechselung mit diesem. [7]) Indes ist neuerdings nachgewiesen worden, dass jene irrige Notiz bei Plutarch wahrscheinlich dadurch entstanden ist, dass man auf den Quästor Cäcilius fälschlicher Weise die Bestimmungen übertrug, die dem Rhetor zukamen, nämlich, dass er ein Freigelassener und ein Jude gewesen sei. [8]) Fraglich ist nur, ob Cäcilius als Jude geboren ist oder dem Judentum als Proselyt angehört hat. [9])

Cäcilius Wirksamkeit ist eine vielseitige [10]) und erfolgreiche gewesen; leider ist keine einzige von seinen Schriften erhalten, nur

---

[1]) Suidas s. v. *Καικίλιος*.

[2]) Müller, fragm. hist. Graec. III. 331.

[3]) Das.; Th. Reinach, Quid Judaeo cum Verre? in REJ XXVI. 43.

[4]) Quintilian Instit. orat. IX. 1_{12} Apollodorus, si tradenti Caecilio credimus etc.; dagegen nennt ihn Quintilian III. 1_{18} nicht als Apollodors Schüler. Blass, Die griech. Beredsamkeit, S. 175 lässt die Frage offen, während Weise, Quaestiones Caecilianae (Berlin 1888) S. 13 f. aus der anfänglichen Richtung seiner Studien und Schriften es zum mindesten in hohem Grade wahrscheinlich macht.

[5]) Dionys. Ep. ad Cn. Pompeium p. 777.

[6]) Dass er bis zu Hadrians Zeiten gelebt habe, wie Suidas berichtet, ist undenkbar und beruht wahrscheinlich auf einer Verwechslung; s. Toup zu Pseudolongin. de sublim. 1_1, Müller fragm. hist. Graec. III. 334.

[7]) So Blass a. a. O. 174.

[8]) Reinach in REJ XXVI. 41 ff.; s. o. S. 5.

[9]) Müller fragm. hist. Graec. III. 334; Röper im Philologus I. 631, Bernays. Ges. Abhandlungen I. 353; Bergk, Griech. Literaturgesch. IV. 553 und Reinach a. a. O. glauben, dass die Stelle *περὶ ὕψους* 9_9; *„εἶπεν ὁ θεὸς“ φησί. τί; γενέσθω φῶς, καὶ ἐγένετο · γενέσθω γῆ, καὶ ἐγένετο* aus Cäcilius' Schrift über das Erhabene stamme. und dass Cäcilius als Proselyt nicht so genau mit der Bibel vertraut gewesen sei.

[10]) Plutarch, Demosth. 3 nennt ihn *περιττὸς ἐν ἅπασι*.

spärliche Bruchstücke sind auf uns gekommen.[1]) Indes selbst diese geringen Überreste lassen die hohe Bedeutung des Mannes für seine Zeit erkennen.

Jahrhunderte hindurch hatte in der griechischen Rhetorik der Asianismus die Herrschaft inne gehabt, jene Richtung, die nicht durch die Fülle und Trefflichkeit des Inhalts, sondern durch Pathos und Phrasen zu wirken suchte und die darum keinen Wert darauf legte, Form und Inhalt mit einander in Übereinstimmung zu bringen. Seit kurzer Zeit erst war der Atticismus auf den Plan getreten, der namentlich die Redner der attischen Blüteperiode als Muster hinstellte und, in verschiedene Schulen gespalten, den Weg zu zeigen suchte, auf dem man zur Erreichung dieses Zieles gelangen könne. Rom selbst war der eigentliche Mittelpunkt und Vorort der atticistischen Bewegung.[2]) Hier lehrten Apollodor und Theodor, Timagenes und Hermagoras; die aufblühende römische Literatur stand vollständig unter dem Einflusse der klassischen attischen Literatur, der sie als ihrem Ideal nachstrebte.

An der Spitze des griechischen Atticismus jener Zeit standen Dionys von Halikarnass und Cäcilius von Kalakte, die als Theoretiker und als praktische Schriftsteller thätig waren und in denen sich der Atticismus am reinsten und bedeutendsten entwickelt zeigte.[3]) Der Streitbarste und Betriebsamste, wohl auch der Gelehrteste unter den Atticisten war Cäcilius.[4]) Während die früheren Atticisten fast ausschliesslich die Form zum Gegenstande ihrer Studien machten und sich mit der Aufzählung und Klassifizierung der verschiedenen Redeformen begnügten, wurde durch Dionys und Cäcilius der Atticismus auf das Gebiet der ästhetischen Kunstkritik hinübergeführt, deren unerlässliche Vorbedingung eine auch von ihnen geleistete sorgfältige philologische Bearbeitung der Meisterwerke der griechischen Literatur war.[5])

Zu Beginn seiner literarischen Thätigkeit stand Cäcilius allerdings noch unter dem Einflusse der älteren Atticisten, namentlich Apollodors. Seine *τέχνη ῥητορική*[6]) und seine Schrift *περὶ σχημάτων*[7])

[1]) Dieselben sind gesammelt bei Müller, fragm. hist. Graec. III. 330—333 und Theoph. Burckhardt. Caecili rhetoris fragmenta (Basel 1863).

[2]) Dionys v. Halikarnass, de ant. or. Vorr. Cap. 3 p. 448.

[3]) Blass a. a. O. 154.

[4]) Wilamowitz-Möllendorf in Hermes XII. 332 Anm.

[5]) Blass a. a. O. 169.

[6]) Burckhardt, Fragm. 48—50.

[7]) Das. Fr. 29—42.

über die verschiedenen Figuren der Rede haben vornehmlich das Formale nach Art der älteren atticistischen Rhetoren im Auge, und gerade dieser Umstand macht es wahrscheinlich, dass Cäcilius zu den Schülern Apollodors gehört habe.[1]) Da trat Dionys in Rom auf und begründete durch seine Schriften jene neue Richtung des Atticismus. Diese Schriften haben aller Wahrscheinlichkeit nach einen grossen Einfluss auf Cäcilius ausgeübt und ihn veranlasst, sich von der rein formalen Kritik ab-, und der philologisch-ästhetischen Kritik zuzuwenden[2]) Ob Cäcilius jünger als Dionys gewesen, ist schon deshalb zweifelhaft, weil er wahrscheinlich als Schüler Apollodors, der nach Hieronymus' Zeugnis um das Jahr 63 blühte, zu betrachten ist[3]); aber jedenfalls ist er dem Rhetor von Halikarnass auf seinem Wege gefolgt und durch seine Werke erst zur Abfassung seiner eigenen Schriften angeregt worden[4]), in denen er allerdings nicht selten Urteile seines Freundes berichtigt oder gegen sie polemisiert.

Von seinen philologisch-ästhetischen Werken ist das hervorragendste die Charakteristik der zehn (klassischen) Redner *(περὶ χαρακτῆρος τῶν δέκα ῥητόρων)*, Antiphon, Andokides, Lysias, Isokrates, Isaios, Aischines, Lykurgos, Demosthenes, Hypereides und Deinarchos. Der Kanon dieser zehn Redner, die von dem späteren Atticismus als die allein mustergiltigen bezeichnet werden, findet sich, soweit bekannt, zuerst bei Cäcilius oder seinem Zeitgenossen Didymos[5]); Dionys kennt ihn noch nicht, sondern behandelt nur sieben von den genannten Rednern. In diesen Abhandlungen sucht Cäcilius aus den überlieferten Nachrichten und sonstigen Indicien ein möglichst genaues Lebensbild der betr. Redner zu entwerfen, um so die Zeit und die näheren Umstände einer jeden Rede genau festzustellen.[6]) Er geht

[1]) S. hierüber Weise a. a. O. 13 f. Dass Quintilian III. 1_{18} ihn nicht unter den Schülern Apollodors aufzählt, die sich um die Überlieferung seiner Lehren besonders verdient gemacht haben, wäre mit Weise durch die veränderte Richtung seiner Studien sehr wohl zu erklären.

[2]) Weise 24 f.

[3]) J. Müller, de figuris quaestiones (Greifswald 1880) p. 6 Anm. 1.

[4]) Weise 25—40 weist nach, dass Cäcilius' Schriften über die attischen Redner erst nach denen des Dionys verfasst sein können. Der Nachweis, dass C. jünger sei als Dionys, ist hingegen nicht geführt. Dass des Cäcilius' absprechendes Urteil über Plato heftiger ist als das des Dionys, mag wohl in einem Unterschiede des Temperaments und nicht der Jahre seinen Grund haben.

[5]) Blass a. a. O. 193; Attische Beredsamkeit I.² 117; Ballheimer, de Photi vitis decem oratorum (Bonn 1887) p. 32 Anm.; Brzoska, de canone decem oratorum (Breslau 1883) p. 30 ff. führt die Entstehung des Kanons auf die Pergamener zurück.

[6]) Burckhardt a. a. O. p. 6.

hierbei auf die besten Quellen und, soweit dies möglich, auf Urkunden zurück.[1]) War dies schon für das ästhetische Urteil des strengen Atticisten, der verlangte, dass die Form der Rede dem Inhalte und den äusseren Umständen angepasst sei, von Bedeutung, so wurde es zu einem wichtigen kritischen Hilfsmittel, um die zahlreichen unter falschem Namen kursierenden Reden als untergeschoben zu erkennen. Cäcilius' und Dionys' Untersuchungen auf diesem Gebiete sind in diesem Umfange in der Folgezeit nie wieder aufgenommen worden; auf sie geht zurück, was man später über das geistige Eigentum der Redner urteilte.[2]) Wie sehr die spätere Philologie und Ästhetik von diesen Forschungen abhängig war, beweist am besten die Thatsache, dass des Cäcilius Hypothese, Thukydides sei ein Schüler des Redners Antiphon gewesen, von den Späteren wie eine gut verbürgte Thatsache berichtet wird.[3]) Von den Reden des Lysias erklärte er, übereinstimmend mit Dionys, 233[4]), von denen des Isokrates 28 für echt, während Dionys die Echtheit von nur 25 Reden behauptet hatte.[5]) Der Untersuchung über die echten und untergeschobenen Reden des Demosthenes hat Cäcilius eine eigene Schrift gewidmet.[6]) Dem Urteile des Dionys trat er bezüglich der olynthischen Reden, welche jener anders hatte ordnen wollen[7]), und betreffs der Rede *περὶ Ἁλοννήσου* entgegen[8]), die er als unecht verwarf.

Noch schärfer ist der ästhetisch-kritische Charakter in drei Schriften ausgeprägt, in denen Cäcilius den Wert zweier Schriftsteller gegen einander abwägt: einer Vergleichung des Demosthenes und Aischines[9]), einer Vergleichung des Demosthenes und Cicero[10]) und einem Schriftchen über Lysias[11]), das auf eine Vergleichung dieses Redners mit Plato

---

[1]) Blass. Att. Beredsamkeit III. 1² S. 5.

[2]) Blass, Griech. Beredsamkeit 218.

[3]) Pseudoplut. Vit. X. orat. p. 832, Burckhardt Fr. 1; vgl. Suidas; s. Wilamowitz-Möllendorf, Hermes XII. 335 und K. W. Krüger, Untersuchungen über das Leben des Thukydides, S. 34, der den Cäcilius „einen jüdischen Kritiker von leichtfertiger Keckheit" nennt, ein Urteil, mit dem er allerdings allein steht.

[4]) Burckhardt Fr. 8.

[5]) Das. Fr. 10.

[6]) *περὶ Δημοσθένους ποῖοι αὐτοῦ γνήσιοι λόγοι καὶ ποῖοι νόθοι* (Suidas).

[7]) Burckhardt Fr. 17a.

[8]) Das. Fr. 18.

[9]) *σύγκρισις Δημοσθένους καὶ Αἰσχίνου* (Suidas).

[10]) *σύγκρισις Δημοσθένους καὶ Κικέρωνος* (das.; Plut. vit. Demosth. c. 3,).

[11]) De sublim, 32₈ *ὁ Καικίλιος ἐν τοῖς ὑπὲρ Λυσίου συγγράμμασιν ἀπεδάξησι τῷ παντὶ Λυσίαν ἀμείνω Πλάτωνος ἀποφανήσασθαι* . . . (s. Burckhardt Fr. 24) weist

hinauslief. Über die erste dieser drei Schriften wissen wir nichts. Die Gegenüberstellung Demosthenes' und Ciceros wird von Plutarch recht abfällig beurteilt[1]), da Cäcilius als Grieche nicht fähig sei, über einen Autor, der lateinisch geschrieben hat, ein massgebendes Urteil zu fällen. Indes, Plutarch scheint hier nicht im Rechte zu sein. Aller Wahrscheinlichkeit nach geht das Urteil des Pseudolonginus über die beiden Redner auf Cäcilius zurück. Danach hätte Cäcilius Cicero dem Demosthenes als ebenbürtig, wenngleich ihn nicht ganz erreichend, zur Seite gestellt. Demosthenes wirke durch die Gewalt der Worte und die Kürze des Ausdruckes, Cicero hingegen suche im Pathos durch Fülle der Rede eine Wirkung zu erzielen und bediene sich in weit höherem Masse der verschiedenen Redefiguren u. dgl. Deshalb sei des Demosthenes Redeweise erhabener und gewaltiger als die Ciceros[2]): ein Urteil, das durchaus nicht als unbillig bezeichnet werden kann. Es ist jedenfalls in hohem Grade anzuerkennen und zeugt von Cäcilius' Wissbegierde und wissenschaftlichem Ernst, dass er sich in der römischen Literatur vollständig heimisch zu machen suchte, während die übrigen Rhetoriker jener Zeit mit alleiniger Ausnahme des Dionys die Kenntnis der lateinischen Literatur verschmähten.[3]) Auch seine Schrift über Lysias hat heftigen Tadel erfahren.[4]) Man konnte nicht begreifen, wie er den Redner über den Philosophen stellen konnte; aller Wahrscheinlichkeit nach lautete aber sein Urteil so, dass er dem Redner empfahl, sich lieber den Stil des Lysias als den Platos zum Muster zu nehmen.[5]) Übrigens war er durchaus kein unbedingter Bewunderer dieses Redners. Er pries seine Erfindungsgabe, meinte jedoch, dass die Ausführung mit jener nicht gleichen Schritt zu halten vermöge, ein Urteil, das mit dem des Dionys völlig zusammentrifft[6]), gegen das jedoch Photius den Lysias zu verteidigen sucht.

Von besonderer Feinheit des ästhetischen Geschmacks zeugt sein Urteil über Antiphon[7]), das uns durch Photius erhalten ist.[8]) Ein

---

darauf hin, das Cäcilius ausser der Abhandlung über Lysias in dem Werke über die zehn Redner noch eine zweite Schrift über ihn geschrieben hat.

[1]) Plutarch a. a. O.; s. Burckhardt Fr. 52.

[2]) De sublim. 12_4; s. Blass, griech. Beredsamkeit 194, Caccialanza in Rivista di filologia XVIII. (1890) 39.

[3]) Blass a. a. O.; Caccialanza a. a. O. 38.

[4]) De sublim 32_8 (Burckhardt Fr. 24).

[5]) Blass a. a. O. 192 f.; Caccialanza 28 f.

[6]) Photius, Bibliotheca cod. 262 p. 489 b 13, Hermias ad Plat. Phaedr. p. 188 (Burckhardt Fr. 9. 9b); Dionys. de Lysia 15 p. 485 f.; s. Caccialanza 30.

[7]) Karl Otfried Müller, Gesch. d. griech. Literatur II^3 305. 310; Caccialanza 32.

Feind aller Künsteleien, hält er die Art der Beredsamkeit für die vorzüglichste, bei der der Redner vornehmlich durch die Gedanken und die richtige Wahl der Worte wirkt, die Redefiguren hingegen und sonstigen Redeschmuck möglichst wenig anwendet.

Rein theoretisch ist des Cäcilius' Schriftchen über das Erhabene (*περὶ ὕψους*), das wir durch eine den gleichen Titel führende Streitschrift eines Autors des ersten nachchristlichen Jahrhunderts kennen.[1]) Der ungenannte Verfasser bekämpft Cäcilius' Ansichten auf Schritt und Tritt, aber sein Tadel ist zumeist unberechtigt.[2]) Vielfach macht er sich Cäcilius' Ansichten zu eigen, vielfach sind sicherlich Cäcilius' Anschauungen nicht korrekt wiedergegeben.[3]) Die ganze Schrift lehnt sich eng an die cäcilianische an, deren Kenntnis der Verfasser bei seinen Lesern voraussetzt.[4]) Cäcilius' Verdienst bestand zunächst schon darin, dass er der erste war, der über das Erhabene geschrieben hat; er hat durch seine Schrift die ästhetische Forschung auf diesen Gegenstand hingeleitet. Allerdings war seine Schrift auch von den Fehlern nicht frei, die bei Büchern, die ein bisher unbearbeitetes Thema behandeln, nur zu natürlich sind. Er gab nicht sowohl eine Theorie des Erhabenen, als dass er an zahlreichen Beispielen zeigte, was erhaben ist, oder wohl noch öfter, was nicht erhaben, demnach verfehlt ist.[5]) Auch in dieser Schrift, die vielleicht nicht mit Schwung und tiefer Auffassung, aber jedenfalls mit feinem kritischen Gefühl geschrieben ist[6]), zeigt sich des Verfassers Vorliebe für einfache ungekünstelte Redeweise[7]); künstliches Pathos war ihm verhasst; er leugnete, dass man die Erhabenheit in der Rede durch Unterricht und Übung sich aneignen könne.[8]) Hiergegen namentlich wendet sich der unbekannte Verfasser der Streitschrift, der den Weg zeigen will, auf dem man zur Erhabenheit der Rede gelangen könne.[9]) Unter den

---

[5]) Photius cod. 259 p. 485 b, 15 (Burckhardt Fr. 5).

[1]) Über den Verfasser handelt neuerdings eingehend Martens, de libello *περὶ ὕψους* (Bonn 1877) p. 22 f.

[2]) Blass a. a. O. 202; Caccialanza a. a. O. 55 f.

[3]) Blass a. a. O. 192.

[4]) De sublim. Einleitung. Martens a. a. O. 5—22 sucht die Fragmente des Cäcilius aus der Schrift des Pseudolonginus zu sammeln.

[5]) De sublim. Einltg.; Martens a. a. O. 8; Caccialanza 56.

[6]) E. Müller, Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten II. 327.

[7]) Dies geht aus Cap. 32 ff. des Pseudolonginus hervor.

[8]) De sublim 8_4.

[9]) Das. Einl.; unrichtig ist es, wenn E. Müller (Theorie der Kunst II. 329) dem Pseudolonginus das Verdienst zuschreibt, dem Erhabenen seine gebührende Stelle

Beispielen für erhabene Redeweise, die Cäcilius in seiner Schrift anführte, befindet sich eine Bibelstelle, die allerdings, wenigstens in der Schrift des Pseudolonginus, nicht korrekt wiedergegeben ist. Gott sprach — so heisst es da —: „es werde Licht", und es ward; „es entstehe die Erde", und sie entstand.[1]) Ob Cäcilius die Bibel nicht genau gekannt hat oder ob er absichtlich diese dem Sinne nach geringfügige Abänderung vorgenommen hat, wird wohl kaum zu entscheiden sein.[2])

Die philologische Bearbeitung der von ihm als Muster hingestellten Redner förderte er durch die Herausgabe eines Lexikons[3]), das von den Späteren sehr stark benutzt worden ist.[4]) Heftig war seine Polemik gegen die Asianer, der die beiden Schriften über den Unterschied zwischen der attischen und asianischen Beredsamkeit (*τίνι διαφέρει ὁ Ἀττικὸς ζῆλος τοῦ Ἀσιανοῦ*) und „gegen die Phryger" (*κατὰ Φρυγῶν*) gewidmet waren. Der Titel, in dem er die Asianer von vornherein als Barbaren bezeichnet, lässt auf den heftigen polemischen Charakter der ganzen Schrift schliessen. Bei den Atticisten jener Zeit war diese Geringschätzung der Asianer allgemein; auch der ruhige Dionysius spricht von ihnen als von phrygischen oder karischen Barbaren.[5])

Neben der Philologie und Rhetorik betrieb Cäcilius auch geschichtliche Studien. Dass er für historische Methode und Kritik Verständnis hatte, dass er die Urkunden und die besten Quellen zu Rate zog, zeigen die Abhandlungen über das Leben der von ihm behandelten Redner.[6]) Vielleicht waren es auch diese Untersuchungen, die ihn auf ein eingehenderes Studium der Geschichte hinwiesen; wenigstens scheint eine Schrift hierauf zu deuten, die gewissermassen in der Mitte zwischen der Rhetorik und der Geschichte steht: die Schrift über die bei den Rednern erwähnten historischen Ereignisse, in welcher er ausführt,

---

in der Rhetorik gesichert zu haben, während Cäcilius es als einen überflüssigen Schmuck der Rede betrachtet zu haben scheine, der vorhanden sein oder auch fehlen könne.

[1]) De sublim. 9$_9$.

[2]) Hierauf hat man die Vermutung begründet, dass C. ein jüdischer Proselyt gewesen sei (s. S. 93). Indes, möglicher Weise hat er die Stelle absichtlich frei zitiert, um die Erhabenheit dieses Satzes deutlicher hervortreten zu lassen.

[3]) Dass dasselbe später verfasst ist als das des Dionys, weist Weise a. a. O. 48 ff. nach; s. darüber Boysen, de Caecilii Calactini lexici rhetorici auctore.

[4]) Boysen das. und de Harpocrationis lexici fontibus quaestiones selectae.

[5]) Dionys. de ant. orat. Vorr. c. 1, p. 447; s. Caccialanza a. a. O. 4.

[6]) S. o. S. 95 f.

in welchen Fällen die Redner dieselben den geschichtlichen Thatsachen entsprechend behandelt haben, und in welchen Fällen sie von den geschichtlichen Thatsachen abgewichen sind.[1]) Ferner schrieb er eine Geschichte der Sklavenkriege[2]) und ein Werk über die Geschichte[3]), das wohl am besten als Historik zu bezeichnen ist.[4]) Mag man darum auch Dionys als den Hervorragenderen auf rhetorischem Gebiete bezeichnen[5]): der Gelehrteste und Vielseitigste unter den Atticisten ist sicherlich Cäcilius[6]), der sich dadurch, dass er auf bisher unangebauten Gebieten thätig war, grosse Verdienste um die Wissenschaft erworben hat.[7])

Für ein volles Jahrhundert fehlen alle Nachrichten über das geistige Leben der römischen Juden. Gegen Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts geschieht eines jüdischen Dichters und Kritikers Erwähnung, der, obgleich in Judäa geboren, in lateinischer Sprache schrieb. Wenn man Martial, der allerdings zu persönlichem Hass gegen ihn Anlass gehabt zu haben scheint, Glauben schenken darf, bekrittelte er die Werke der damaligen Dichter — um sie zu plagiieren.[8]) Sein Name wird nicht überliefert. Jedenfalls ist es bemerkenswert, dass bereits damals die Juden wenigstens teilweise die lateinische Sprache so weit beherrschten, dass sie sie schriftstellerisch verwerten konnten.

Die literarisch bedeutendste oder vielmehr die einzige bedeutende Persönlichkeit ist in dieser Zeit unter den Juden in Rom Josephus Flavius. Josef b. Mathia wurde im Jahre 37 n. Chr. als Sprössling einer angesehenen priesterlichen Familie in Jerusalem geboren[9]), wo sein Vater wegen seiner Abkunft und wegen seiner persönlichen Eigenschaften eine hoch geachtete Stellung einnahm.[10]) Mit ungewöhnlichen Fähigkeiten ausgestattet und von eifriger Lernbegier beseelt, eignete er sich, fast noch ein Kind, hervorragende Kenntnisse in der jüdischen Wissenschaft an[11]) und lernte auch das Griechische bis auf

---

[1]) *περὶ τῶν καθ' ἱστορίαν ἢ παρ' ἱστορίαν εἰρημένων τοῖς ῥήτορσι* (Suidas).
[2]) *περὶ τῶν δουλικῶν πολέμων* (Athenaeus VI. p. 272).
[3]) *περὶ ἱστορίας* (Athen. XI. p. 466).
[4]) Blass a. a. O. 175.
[5]) Weise a. a. O. 51; Blass a. a. O. 201.
[6]) Wilamowitz-Möllendorf, Hermes XII. 332 Anm.
[7]) Blass a. a. O. 201.
[8]) Mart. XI. 94.
[9]) Jos. Vita 1, vgl. Ant. iud. Schluss.
[10]) Vita 2.
[11]) Das.

einige Fehler in der Aussprache beherrschen [1]) Allerdings blieb es ihm zeitlebens eine fremde Sprache [2]), und bei der Abfassung seiner Schriften nahm er die Hilfe von Freunden in Anspruch, die seine Arbeiten von sprachlichen Mängeln reinigten.[3]) Als Jüngling beschäftigte er sich mit dem Studium der Streitpunkte der grossen religiös-politischen Parteien in Judäa, um sich, zum Manne herangereift, den Pharisäern anzuschliessen. [4]) Die Zustände in Judäa waren damals trostlos, die Landpfleger übertrafen einander in elender Misswirtschaft, die das Volk zum Aufruhr reizte. Gesandtschaften über Gesandtschaften gingen deshalb nach Rom, um Beschwerde zu führen oder die Aufhebung einzelner Verordnungen zu erwirken. So kam auch Josephus im Jahre 63 nach der Hauptstadt der Welt, um dort für einige ihm befreundete Priester, die um einer geringfügigen Ursache willen von dem Landpfleger Felix gefangen nach Rom geschickt waren und sich weigerten, die Speisegesetze zu übertreten, die Freiheit oder zum mindesten einige Vergünstigungen zu erlangen. Mit Hilfe der Kaiserin Poppäa, der er durch den jüdischen Schauspieler Alityros vorgestellt wurde, erreichte er seine Absicht und kehrte, von der Kaiserin reich beschenkt, in die Heimat zurück. [5])

Aber er war ein anderer, als er zurückkehrte. Er hatte Rom auf dem Gipfel seiner Macht gesehen, und die blendende Pracht und Grossartigkeit der Stadt, der gegenüber Jerusalem doch nur eine Provinzialstadt war, hatte einen gewaltigen Eindruck auf ihn gemacht. Als vollendeter Römling kehrte er heim nach Judäa, wo inzwischen die Gährung aufs höchste gestiegen war. Als in Jerusalem der Aufstand ausbrach, hielt er sich, nach vergeblichen Versuchen seine Landsleute zum Frieden zu bewegen, anfänglich aus Furcht vor den Zeloten im Tempel verborgen; als die intransigeante Partei einer etwas gemässigteren gewichen war, kam er hervor und stellte sich zum Scheine auf die Seite der Kriegspartei, in der stillen Hoffnung, dass das Anrücken des Cestius den Aufstand im Keime ersticken werde. [6]) Es kam anders, als er gehofft hatte. Der Krieg brach los, er selbst erhielt den wichtigsten Posten, das Oberkommando in Galiläa. [7]) Dort

[1]) Ant. XX. 12.
[2]) Ant. Proöm. 2.
[3]) Contra Ap. I. 9; Bell. iud. Proöm. 1.
[4]) Vita 2.
[5]) Vita 3.
[6]) Das. 4. 5.
[7]) Das. 7.

entfaltete er eine äusserst rege Thätigkeit, setzte das Land in Verteidigungszustand [1]), aber gleichzeitig begann er sein falsches Spiel. Seinen Genossen, namentlich dem patriotischen Johannes von Gischala, legte er allerlei Schwierigkeiten in den Weg; er selbst vermied alles, was als direkte Feindseligkeit gegen die Römer und den König Agrippa ausgelegt werden konnte. [2]) Das Synhedrium sandte eine Kommission aus, um ihn zur Niederlegung seines Amtes zu zwingen, doch mit List und Gewalt wusste Josephus diesen Schlag abzuwenden. [3]) Inzwischen hatte Vespasian seine Verbereitungen beendet und ging an die Belagerung der galiläischen Festungen, während der jüdische General unthätig in Tiberias sass und vom Synhedrium Verhaltungsmassregeln erbat. [4]) Erst als die Römer sich anschickten, die wichtige Festung Jotapata zu belagern, eilte er auf seinen Platz [5]) und leitete nach einem vergeblichen Versuche, die Stadt zu verlassen, die heldenmütige Verteidigung. Bei dem Falle Jotapatas entkam er mit mehreren Genossen und hielt sich in einer Höhle verborgen, bis am dritten Tage sein Aufenthalt dem römischen Feldherrn verraten wurde, der die Flüchtlinge auffordern liess, sich zu ergeben, und dabei Josephus das Leben zusicherte. [6]) Josephus war bereit sich zu ergeben, aber seine Schicksalsgenossen zwangen ihn mit ihnen zu sterben; in einer durch das Los zu bestimmenden Reihenfolge sollten sie sich gegenseitig den Tod geben. So war schliesslich Josephus mit einem Gefährten allein zurückgeblieben; diesen bewog er, gleich ihm selbst sein den Toten gegebenes Wort zu brechen. Er ergab sich den Römern. [7]) Dem römischen Feldherrn prophezeite er die Kaiserwürde und wurde nun von Vespasian und ganz besonders von Titus nicht als Gefangener, sondern als Freund und Genosse behandelt. [8]) Während des ganzen Feldzuges war Josephus der stete Begleiter des Titus, dessen Thaten er bewundernd preist, während er von seinen eigenen Volksgenossen fast verächtlich spricht und für die unmenschlichen Grausamkeiten

---

[1]) Bell. iud. II. 20_{5-8}.
[2]) Das. 21; Vita 12. 13. 26—30. 68. 69. u. ö.
[3]) Vita 39 ff.
[4]) Bell. iud. III. 7_2.
[5]) Das. III. 7_3.
[6]) Das. III. 8_{1-3}.
[7]) Das. III. 8_{4-7}.
[8]) Das. III. 8_9. Nach thalmudischen Berichten (Gittin 56a b, Aboth dRNath. 4) hat R. Johanan b. Zakkhai, Vespasian die Kaiserwürde prophezeit.

jener „Wonne des Menschengeschlechtes“ gegen die jüdischen Gefangenen kein Wort des Tadels und des Abscheus hat.[1])

Nach der Beendigung des Krieges begleitete Josephus seinen hohen Gönner nach Rom und genoss dort das Schauspiel des Triumphes über sein eigenes Volk, dessen Pracht und Grossartigkeit er mit einer fast empörenden Kaltblütigkeit schildert.[2]) Die drei Flavier überschütteten ihn mit Ehren; sie schenkten ihm Ländereien in Judäa und bewilligten ihm Steuerfreiheit für dieselben, sie verliehen ihm das römische Bürgerrecht, setzten ihm ein Jahrgehalt aus und wiesen ihm den kaiserlichen Palast auf dem Esquilin zur Wohnung an. Auch die Kaiserin Domitia bewies ihm ihr Wohlwollen. Aber die Römerfeinde unter den Juden hassten ihn als Verräter und suchten ihn bei den Herrschern zu verleumden. Indes, er stand zu fest in der Gunst der Kaiser, und alle Angriffe prallten machtlos ab.[3]) Dabei hatte der Römling noch ein Herz für sein Volk, und auch den Juden war es bekannt, dass er nur ein politischer Überläufer war. So kehrten die vier Gesetzeslehrer, die im Jahre 95 nach Rom reisten, dort wahrscheinlich bei ihrem „Genossen“ Flavius Josephus ein, der sie auf das zuvorkommendste und ehrerbietigste in seinem Hause aufnahm.[4]) Vermutlich hat er sie direkt oder indirekt in ihrer politischen Mission unterstützt.

In der Musse des hauptstädtischen Lebens schrieb Josephus seine grossen Werke, die aus dem Bestreben hervorgegangen sind, den falschen Anschauungen der Römer und Griechen über Juden und Judentum entgegenzutreten und die Vorzüge des Judentums in helles Licht zu setzen. Sie sind durchweg Tendenzschriften, und manche Ereignisse werden, wenn vielleicht auch nicht gerade falsch, so doch in einer dem Geschmacke seiner griechisch-römischen Zeitgenossen entsprechenden Weise dargestellt. Am allerwenigsten ist dies noch mit seiner Geschichte des jüdischen Krieges der Fall; doch tritt hier das Bestreben, seine eigene Person in den Vordergrund zu stellen, in ungebührlich hohem Masse zu Tage.

Der Krieg, den Josephus als einen der gewaltigsten in der Geschichte bezeichnet, hatte eine ganze Literatur von Geschichtswerken erzeugt, die aber sämtlich entweder in Ermangelung von Quellen oder

---

[1]) So z. B. erzählt er kaltblütig, wie Titus Tausende von Gefangenen hinschlachten oder wilden Tieren hat vorwerfen lassen. Bell. jud. VII. 2. 3_1.

[2]) Bell iud. VII. 5_{4-6}.

[3]) Vita 76; Bell iud. VII. 11_3.

[4]) S. o. S. 29.

aus Tendenz einen historischen Wert nicht beanspruchen konnten.[1]) Josephus war mehr als irgend ein anderer in der Lage, eine unparteiische Geschichte des Krieges zu schreiben, so weit seine Person dadurch nicht in Mitleidenschaft gezogen wurde. Er kannte die Vorgeschichte und die ersten Anfänge des Krieges aus eigener Anschauung, er selbst hatte auf dem Punkte kommandiert, wo die ersten Kämpfe stattfanden, und den Schluss des Krieges hatte er als Begleiter der römischen Feldherrn mit erlebt. Die Berichte der jüdischen Überläufer, die er aufgezeichnet hatte[2]), und die Aufzeichnungen Vespasians selbst[3]) standen ihm bei der Ausarbeitung seiner Geschichte zu Gebote. Das Buch war ursprünglich für seine Landsleute bestimmt und in deren Sprache — hebräisch oder aramäisch — abgefasst.[4]) Als dann späterhin, namentlich von griechischer und römischer Seite Darstellungen des Krieges erschienen, welche Josephus als unrichtig und tendenziös entstellt bezeichnet[5]), übertrug er das Werk ins Griechische, wobei ihm Freunde, die das Griechische besser beherrschten als er, zur Seite standen.[6]) Vor der Veröffentlichung lag es Vespasian, Titus und Agrippa, sowie anderen römischen Teilnehmern des Feldzuges vor, die ihre völlige Billigung aussprachen. Titus bezeichnete es als das einzige gute Buch über den jüdischen Krieg und liess es mit seiner Approbation erscheinen.[7]) Für uns ist es von der grössten Wichtigkeit. Des Titus Wunsch, dass „allein durch dieses Werk den Menschen von den Ereignissen des Krieges Kunde werde," ist in Erfüllung gegangen, da alle anderen Schriften über den jüdischen Krieg verloren sind. Bereits für Tacitus war Josephus' Geschichte die Hauptquelle für den Bericht über den Krieg.[8])

Indes blieb seine Darstellung nicht unwidersprochen. Justus von Tiberias, seit dem Kriege der Todfeind des Josephus, einer der fähigsten Köpfe der nationalen jüdischen Partei, veröffentlichte etwa zwei Jahrzehnte später, als Vespasian, Titus und Agrippa bereits gestorben waren, eine Geschichte des jüdischen Krieges, die allerdings ein ganz anderes

---

[1]) Bell. iud. Pröom. 1.

[2]) c. Ap. I. 9.

[3]) Vita 65 *τὰ Οὐεσπασιανοῦ* (bez. *Καίσαρος*) *ὑπομνήματα.*

[4]) Bell. iud. Proöm. 1.

[5]) Das. 1. 5; Ant. Proöm. 1.

[6]) Das. 1; c. Ap. I. 9.

[7]) Vita 65. Von Agrippa will Josephus nicht weniger als 62 anerkennende Briefe erhalten haben.

[8]) Freudenthal, Hellenist. Stud. 180.

Aussehen hatte und bei der Josephus schlecht wegkam.[1]) Als Antwort auf diese leider verlorene Schrift veröffentlichte Josephus gegen Ende von Domitians Regierung eine Selbstbiographie oder richtiger eine Schilderung seiner Thätigkeit während des Krieges.[2]) Wäre die Selbstbiographie unbedingt glaubwürdig, so würde sie Josephus als abtrünnigen Verräter brandmarken. Indes, sie steht mit manchen Stellen seiner glaubwürdigeren Geschichte des jüdischen Krieges im Widerspruch, und die Tendenz, den Römern gegenüber jede feindselige Haltung abzuleugnen, ist so offenkundig, dass man den Berichten nicht ohne weiteres Glauben schenken darf. Nicht mit Unrecht ist die Schrift ein Denkmal der Schande für den Verfasser genannt worden.[3])

Kurz vor der Abfassung der Selbstbiographie hatte Josephus im Jahre 93 sein grosses Werk über die jüdischen Altertümer in 20 Büchern vollendet, als er bereits den Plan gefasst hatte, sein Leben zu beschreiben.[4]) Schon während der Abfassung der Geschichte des Krieges war der Plan zu diesem Werke in ihm gereift, aber die mannigfaltigen, namentlich sprachlichen Schwierigkeiten hatten die bereits begonnene Ausführung immer wieder verzögert, bis er endlich, dem Drängen eines literarisch gebildeten griechischen Freundeskreises und namentlich des Epaphroditos nachgebend, die letzte Hand an das Werk legte.[5]) Wie nach dem Berichte des Aristeasbriefes der Hohepriester Eleazar, um die Wissbegierde des ägyptischen Königs zu befriedigen, die Thorah ins Griechische hatte übersetzen lassen, so wollte Josephus den Griechen und Römern die Kenntnis der ihnen bisher verschlossenen übrigen biblischen Bücher, sowie der späteren jüdischen

---

[1]) Jos. Vita 65.

[2]) Josephus erwähnt die wohlwollende Gesinnung der drei Flavier, spricht aber von den folgenden Kaisern gar nicht. Die Art der Erwähnung Domitians und namentlich der Kaiserin Domitia deutet auch darauf hin, dass Domitian damals noch Kaiser war. Mit Recht vermuten daher bereits Dodwell und Pearson, dass für das Todesjahr Agrippas bei Photius cod. 33 statt *τελευτᾷ δὲ ἔτει τρίτῳ Τραιανοῦ* zu lesen ist *τοῦ αὐτοῦ* (i. e. *Οὐεσπασιανοῦ*); s. Haverkamp zu Jos. Vita 1, Grätz III. 453.

[3]) Grätz III. 457.

[4]) *κἂν τὸ θεῖον ἐπιτρέπῃ, κατὰ περιτροπὴν ὑπομνήσω πάλιν τοῦ τε πολέμου καὶ τῶν συμβεβηκότων ἡμῖν μέχρι τῆς νῦν ἐνεστώσης ἡμέρας, ἥτις ἐστὶ τρισκαιδεκάτου μὲν ἔτους τῆς Δομετιανοῦ Καίσαρος ἀρχῆς, ἐμοὶ δὲ ἀπὸ γενέσεως πεντηκοστοῦ καὶ ἕκτου* Ant. XX. 11$_2$. Eine Neubearbeitung der Geschichte des jüd. Krieges ist hiermit wohl kaum gemeint sondern nur eine neue Darstellung, wie sie in seiner Biographie gegeben ist.

[5]) Ant. Proöm. 2.

Geschichte durch sein Werk vermitteln, das eine vollständige Geschichte des jüdischen Volkes und seiner Vorfahren von der Erschaffung der Welt bis zum Ausbruche des grossen Krieges enthält.[1] Auf Grund umfassender Studien schildert er die Geschichte dem Geschmacke seiner Zeit entsprechend, und da er für griechische und römische Leser schreibt[2], denen er das Judentum als etwas Grosses und Vorzügliches darstellen will, sucht er Ereignisse und religiöse Gebote ihrer Denkungsart nach Möglichkeit nahe zu bringen. Die historische Kritik ist nun allerdings nicht seine starke Seite, auch ist sein Werk, namentlich was die Chronologie betrifft, nicht frei von Flüchtigkeiten.[3] Aber sein Werk ist für uns von ungeheurem Werte. Josephus kannte die jüdische und die griechische Literatur und hat beide in ausgiebigem Masse benützt. Seine jüdischen Quellen citiert er allerdings niemals. Die Tendenz seines Buches erheischte, dass er den Schein wahrte, als entnehme er alle seine Angaben der Bibel, bez. heidnischen Autoren. Indes nennt er einige seiner jüdischen Quellen, weil er irrtümlich glaubt, dass die Verfasser Heiden waren.[4] Den Pentateuch benützte er in der griechischen Übersetzung, doch hatte er einen von Titus aus Jerusalem nach Rom gebrachten hebräischen Text zur Verfügung.[5] Von ausserbiblischen jüdischen Quellen benützte er die Chronik des Demetrius[6], den Aristeasbrief[7], den Roman des Pseudo-Artapanus[8], das erste Makkabäerbuch und Philos Lebensbeschreibungen.[9] Von griechischen und römischen Autoren nennt er Akusilaos, Ephorus, Hellanikus, Hesiod, Hestiaeus, Manetho, Mochus[10], Agatharchides von Knidos[11], Alexander Polyhistor[12],

---

[1]) Das. 3. Die LXX. zu den nichtpentateuchischen Büchern, die damals noch wenig verbreitet war, war Josephus ebenso wie dem Thalmud nicht bekannt; s. Frankel, Vorstudien zur Septuaginta S. 12; Plaut, Flav. Jos. und die Bibel S. 26.

[2]) Ant. Proöm. 3; das. XVI. 6_3.

[3]) Destinon, Chronologie des Josephus (Kiel 1880) 10; Niese in Hermes XI. 477. 482.

[4]) Freudenthal, Hellenist. Studien 171.

[5]) Ant. Proöm. 3, vgl. Bell. iud. VII. 5_7; Vita 75; Freudenthal a. a. O. 109, 118.

[6]) Freudenthal a. a. O. 46 ff. 63.

[7]) Ant. XII. 2_{11}; s. Freudenthal a. a. O. 171.

[8]) Freudenthal a. a. O. 169 f.

[9]) Das. 171.

[10]) Ant. I. 3_9.

[11]) Das. XII. 1.

[12]) I. 15.

Asinius[1]), Berosus[2]), Diokles[3]), Dius[4]), Hekataeus[5]), Herodot[6]), Hieronymus[7]), Livius[8]), Megasthenes[9]), Menander[10]), Menedemus[11]), Mnaseas[12]), Nikolaus Damascenus[13]), Philostratus[14]), Polybius[15]), Strabo[16]), Timagenes.[17]) Mehrfach führt er Urkunden an, so z. B. den Briefwechsel zwischen König Šelomoh und Ḫiram[18]) und die Dekrete der Römer oder griechischer Städte zu Gunsten der Juden[19]), die er den Archiven von Tyrus, bez. Rom u. s. w. entnommen haben will.

Von gleicher Gelehrsamkeit zeugt seine später verfasste apologetisch-polemische Schrift „über das Alter des jüdischen Volkes," die unter dem Namen „gegen Apion" bekannt ist.[20]) Sein Bestreben ist in dieser Schrift darauf gerichtet, nach Möglichkeit aus der griechischen Literatur das hohe Alter des jüdischen Volkes zu erweisen und die Grundlosigkeit der zahlreichen, damals und früher gegen die Juden erhobenen Verdächtigungen und Verleumdungen darzuthun.[21]) Namentlich die Anschuldigungen, welche der Alexandriner Apion, ein grimmiger Feind der Juden, der Führer der Gesandtschaft der heidnischen Alexandriner an Caligula, gegen die Juden erhoben hatte, werden in dieser Schrift eingehend widerlegt. Josephus verfolgte wahrscheinlich mit dieser Schrift den Zweck, den Römern die Vorzüge des Judentums klar zu legen und die vielfach vorhandene Neigung zum Übertritte zum Judentum zu fördern. Der jüdische General Josef ben Mathia hatte sich

---

[1]) XIV. 8_3.
[2]) I. $3_{6.\ 9}$. 7_2. X. 1_4. 2_2. 11_1.
[3]) X. 11_1.
[4]) VIII. 5.
[5]) I. 7_2.
[6]) VIII. 6_2. $10_{2.\ 3}$. X. 1_4.
[7]) I. $3_{6.\ 9}$.
[8]) XIV. 4_3.
[9]) X. 11_1.
[10]) VIII. 5_3. 13_2. IX. 14_2.
[11]) XII. 2_{12}.
[12]) I. 3_6.
[13]) I. $3_{6.\ 9}$. 7_2. VII. 5_2. XII. 3_2. XIII. 8_4. 12_6. XIV. 1_2. XVI. 2_3. 7_1. 10_8. 11_3. XVII. 5_4. 9_6. 11_3.
[14]) X. 11_1.
[15]) XII. 3_3. 9_1.
[16]) XIII. 10_4. 11_3. 12_6. XIV. 3_1. 4_3. 6_4. 7_2. 8_3. XV. 1_2.
[17]) XIII. 11_3. 12_5.
[18]) VIII. 2_6 ff.
[19]) XII. 10_6. XIII. 5_3. 9_2. XIV. 8_5. 10_{2-25}. XVI. 6_{2-7}. XIX. $5_{2.\ 3}$.
[20]) Über den Titel s. Bernays, Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit S. 154.
[21]) c. Ap. I. 1.

schwer gegen sein Volk vergangen, der griechische Schriftsteller Flavius Josephus hat diese Sünden im Kaiserpalaste zu Rom wieder gut gemacht und sich dauernde Verdienste um Juden und Judentum erworben.

Ein Werk in vier Büchern über Gott und sein Wesen nach jüdischer Auffassung, sowie über die Gründe der biblischen Gebote und Verbote, das Josephus bereits bei Abschluss seiner „Altertümer" geplant hat[1]), scheint niemals geschrieben worden zu sein oder ist spurlos verloren gegangen.[2]) Nach Eusebius' Bericht hat man Josephus in Rom ein Standbild errichtet.[3])

Wiederholt erwähnt Josephus eines literarisch gebildeten Freundeskreises, dem er mannigfache Anregung und Förderung verdankte.[4]) Der Hervorragendste unter diesen Freunden war nach seiner Schilderung Epaphroditos. Er war es namentlich, der ihn zur Abfassung seiner Archäologie veranlasste[5]), ihm widmete er darum auch dies Werk, sowie seine Lebensbeschreibung und die Schrift gegen Apion.[6]) Vielleicht ist die Vermutung begründet, dass Epaphroditos und seine Freunde durch ihre Beziehungen zu Josephus dem Judentum zugeführt worden sind.[7]) Der bei Josephus genannte Epaphroditos dürfte mit dem Freigelassenen Neros und Günstling Domitians, der im Jahre 95 hingerichtet wurde, zu identifizieren sein.[8]) Einen zweiten Kreis von Verehrern des Josephus bildeten einige vornehme, griechisch gebildete Juden, unter ihnen der König Agrippa, dessen Schwager Julius Archelaus und ein gewisser Herodes.[9])

Die wenigen Überreste literarischen Schaffens der römischen Juden im zweiten Jahrhundert gehören durchweg der agadischen und halakhischen Literatur an; aus dem dritten Jahrhundert ist über das geistige Leben überhaupt nichts bekannt. Zur Zeit Hadrians war Theudas als der geistige Führer der römischen Juden anerkannt. Er führte, wie bereits erwähnt, den Brauch ein, das Passahlamm an den Passahabenden zu verzehren, und seiner Initiative verdankten die

---

[1]) Ant. XX. 11 Ende.

[2]) Über das dem Josephus fälschlich zugeschriebene 4. Makkabäerbuch s. Freudenthal, Die Flav. Jos. beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft. Breslau 1869.

[3]) Euseb. HE III. 9.

[4]) s. namentlich Ant. Proöm. 2; c. Ap. I. 9.

[5]) Ant. a. a. O.

[6]) Vita Ende, c. Ap. I. 1.

[7]) Grätz, Die jüd. Proselyten 25 f.

[8]) Suet. Domitian 14, Dio Cass. 67_{14}; s. Grätz III. 456.

[9]) c. Ap. I. 9.

Lehrhäuser und Gesetzeslehrer in Judäa reiche Geldmittel zum Unterhalt.[1]) Allem Anscheine nach hat er das Amt eines Archisynagogus bekleidet, und von den Predigten, die er in dieser Eigenschaft gehalten hat, wird eine ihrem wesentlichen Inhalte nach überliefert, die allerdings unserem heutigen Geschmacke ganz und gar nicht zusagen würde. Die hadrianische Verfolgung forderte zahlreiche Märtyrer in Judäa; da entstand die Frage, ob man lieber das Leben aufs Spiel setzen solle, um das Gesetz nicht übertreten zu müssen, oder ob man nur in gewissen Fällen das Martyrium auf sich nehmen solle. In Lydda traten Gesetzeslehrer zusammen, um einen religionsgesetzlich bindenden Beschluss in dieser Frage, die aller Gedanken bewegte, zu fassen.[2]) An dem Beispiele der drei Männer im feurigen Ofen (Daniel 3_{13}) suchte man sich aufzurichten und zu ermutigen; für den Prediger ergab sich die Anknüpfung an diese Erzählung fast von selbst. Man warf die Frage auf: Aus welcher Bibelstelle entnahmen jene die Verpflichtung, sich für ihre Religion zu opfern? und wollte merkwürdiger Weise auf Grund einer Vergleichung von Exod. 7_{28} und 8_9 finden, dass Ḥananja, Mišaël und ʿAzarja sich gleich den Fröschen, die zur Plage der Ägypter gesandt waren, willig dem Feuer überliefert hätten. Diese ihm bekannte Deutung[3]) führte Theudas in einer Predigt weiter aus; er sagte: Wenn die Frösche zu Gottes Verherrlichung ihr Leben preisgegeben haben und gerettet worden sind, dann ist es um so mehr Pflicht der Israeliten, der Nachkommen der Patriarchen, denen die Verherrlichung des göttlichen Namens geboten und reicher Lohn dafür verheissen ist, sich zur Ehre Gottes zu opfern.[4]) Der Inhalt dieser für uns so fremdartigen Predigt ist ein weiteres gewichtiges Argument für die Ansetzung von Theudas' Wirksamkeit zur Zeit Hadrians.[5])

Eine andere, unserem modernen Empfinden mehr zusagende Erklärung für das Verhalten der drei Männer gab der Römer Pelatjon.[6])

---

[1]) S. o. S. 30.

[2]) Grätz IV[3]. 157.

[3]) Pesaḥ 53[b] wird diese Midr. Psalm. 28 (ed. Buber 115[a]) anonym angeführte Deutung ebenfalls Theudas zugeschrieben.

[4]) Midr. Psalm. 28; Pesaḥ 53[b].

[5]) Brüll, Jahrbb. VIII. 27 setzt Theudas wegen dieser Predigt in das Zeitalter Caligulas; hiermit sind jedoch die übrigen Berichte für seine Wirksamkeit nicht zu vereinbaren, während nichts gegen die Ansetzung der Predigt zu Hadrians Zeit spricht.

[6]) פלטון Midr. Psalm. 28, פלטיון Cant. Rab. 8_3 (ed. Wilna 39[b]).

Nach seiner Auffassung schwebte den Märtyrern der Schriftvers (Deuteron. 4_{29}) vor: Ihr werdet von dorther den Ewigen, deinen Gott, suchen, und du wirst ihn finden, wenn du nach ihm verlangst von ganzem Herzen und von ganzer Seele.[1]) Ein zweites Fragment einer von demselben Pelatjon gehaltenen Predigt zeigt ebenfalls, dass er es verstanden hat, mit Hilfe einer fast kleinlich erscheinenden wörtlichen Ausdeutung biblischer Stellen vor seinen Zuhörern tiefe religiöse und sittliche Gedanken zu entwickeln.[2]) Für die Bestimmung seiner Lebenszeit bieten die beiden Fragmente keinen Anhaltspunkt; nur so viel dürfte sich daraus ergeben, dass er nicht vor Theudas gelebt hat. Zu beachten ist, dass beide nicht den Titel Rabbi geführt haben.

Der Bedeutendste von den in der thalmudischen Literatur genannten römischen Juden ist jedoch unstreitig R. Mathia b. Ḥereš, von Geburt ein Judäer. Er war ein Altersgenosse von R. Jošija und R. Jonathan[3]), den Schülern R. Jišmâels[4]), der als eines der ersten Opfer der hadrianischen Verfolgung fiel; seine Geburt ist daher in das erste Viertel des zweiten Jahrhunderts zu setzen. Vielleicht ist Mathia selbst ebenfalls ein Schüler Jišmâels gewesen.[5]) Mit R. Jošija verband ihn innige Freundschaft; sie studierten gemeinsam, und wenn sie zusammen waren, neckten sie einander, waren sie aber getrennt, so empfanden sie die Trennung schmerzlich. Jošija wandte sich später einem praktischen Berufe zu und vernachlässigte das Studium, was ihm herben Tadel von seiten Mathias eintrug.[6]) Nach seiner Ordination wanderte Mathia gleichzeitig mit R. Jehuda b. Bathyra, R. Ḥanania dem Brudersohne R. Jošuàs, und R. Jonathan aus Judäa aus und

---

[1]) Midr. Psalm. 28.

[2]) Cant. Rab. 8_5.

[3]) R. Jonathan im Thalmud mehrfach R. Nathan genannt (z. B. Sab. 108a, Aboth dRNath Cap. 1 Anf.; vgl. Mekhiltha בא 4 (ed. Weiss S. ו); s. סדר הדורות s. v. ר' יאשיה, Bacher Agada der Tannaiten I. 385), was zu mancherlei Verwirrung Anlass gegeben hat.

[4]) Menaḥ 57b; s. Frankel דרכי המשנה 146 f.

[5]) So würde sich sein reges Interesse, einige ihm nicht bekannt gewordene Lehrsätze Jišmâels zu erfahren, am besten erklären. Die Controverse zwischen ihm und R. Jonathan (Ab. dRNath a. a. O.) scheint in dem Lehrhause stattgefunden zu haben, dem sie beide angehörten. Mit Jošija studierte er sicher gemeinsam (Ab. dRNath a. a. O). Dass Mathia älter als Simôn b. Joḥai oder gar, dass er ein Schüler des Eliézer b. Hyrkan gewesen sei (יוחסין ed Filipowski 73a, Bacher a. a. O), wird durch sein Freundschaftsverhältnis mit Jošija widerlegt.

[6]) Aboth dRNathan a. a. O. Die Worte ואע"פ שאתה רבי ואני תלמידך וגו' sind offenbar eine durch den Ausdruck רבי (s. darüber Bacher a. a. O.) veranlasste Interpolation.

wandte sich nach Rom. Was ihn hierzu veranlasst hat, ist nicht klar; vielleicht wollte man der durch die hadrianischen Dekrete drohenden Vernichtung der jüdischen Lehre durch die Gründung von Lehrhäusern ausserhalb Judäas vorbeugen. Ganz freiwillig scheint seine Auswanderung nicht erfolgt zu sein; denn beim Verlassen des heiligen Landes zerriss er seine Kleider wie ein Trauernder.[1]) In Rom lehrte er im Lehrhause[2]) und war der eigentliche Begründer des jüdischen Gerichtshofes, der sich gar bald eines bedeutenden Rufes auch in Judäa erfreute.[3]) Auf halakhischem Gebiete sind einige Entscheidungen von ihm überliefert, welche das strenge Sabbathgebot erleichterten, wenn es sich um Kranke handelte.[4]) Dagegen war er in Ehesachen äusserst streng[5]); man erkennt sein Bestreben, der Unsittlichkeit entgegenzutreten.

Sein eigenstes Gebiet war jedoch die Haggadah. In einer Passahpredigt führte er in Anknüpfung an Exodus 12_{3-6} aus, die Israeliten hatten in Ägypten nichts, wodurch sie sich der Erlösung würdig zeigen konnten, bis Gott ihnen religiöse Pflichten auferlegte und sie sich durch Beobachtung der göttlichen Gebote gewissermassen einen Anspruch auf Erlösung erwerben konnten.[6]) An Exodus 24_{16} anknüpfend, führte er einst noch in Judäa aus, selbst Mošeh habe noch einer gründlichen Vorbereitung bedurft, ehe er gewürdigt wurde, die Lehre zu empfangen.[7]) Die haggadischen Deutungen der älteren Lehrer waren ihm bekannt; so überlieferte er eine Erklärung des R. Eliézer b. Hyrkan zu Thren. 1_6.[8]) Für seine Wissbegierde und seinen sittlichen Ernst ist sein Ausspruch: „Sei lieber der letzte unter den Löwen als der erste unter den Füchsen“ — eine unverkennbare Anspielung auf Cäsars Wort: „Lieber der erste in einem Dorfe als der zweite in Rom“ — bezeichnend. Sein mildes, freundliches Wesen charakterisiert sein Sittenspruch: „Komme einem jeden Menschen mit deinem Grusse zuvor.“[9]) Er selbst übte, was er lehrte; pflegte er

---

[1]) Sifre Deuteron. 80.
[2]) jer. Synhedr. X. $27c_{60}$, jer. Joma VIII. $45b_{70}$.
[3]) Synhedr. 32b.
[4]) Joma 8_5, babli Joma 84a, b.
[5]) Jebam. 61b.
[6]) Mekhiltha בא 5 (p. ו).
[7]) Aboth dRNath Cap. 1.
[8]) Joma 53b; s. יוחסין a. a. O., Bacher a. a. O.
[9]) Aboth 4_{15}, Ab. dRNath II. 34 (37b), vgl. Synhedr. 22b; s. Dukes, Rabb. Spruchkunde 10, Frankel דרכי המשנה 130.

doch sogar seine Studiengenossen Jonathan und Jošija entgegen dem allgemeinen Brauche mit dem Titel Rabbi anzureden.[1]) Wohl wissend, dass ihm, der fern von den Heimstätten der jüdischen Wissenschaft lebte und lehrte, durch die Unmöglichkeit eines regen Gedankenaustausches ein wichtiges Mittel zur Vervollkommnung seiner Kenntnisse fehlte, benützte er jede Gelegenheit, um zu lernen, und scheute sich nicht, an R. Eläzar b. Jose und Šimón b. Joḥai bei ihrem Aufenthalte in Rom Fragen zu richten. Den ersteren, einen Schüler R. Jišmäels, fragte er nach seines Lehrers Ansicht über die vier Arten der Busse[2]); an R. Simón b. Joḥai wandte er sich in einem Falle, als ihn die Erklärung des R. Eliézer b. Hyrkan nicht befriedigte[3]), von ihm liess er sich über die biblischen Gründe thalmudischer Vorschriften belehren.[4]) R. Jišmäels Lehre von der Busse beschäftigte ihn auch später noch derartig, dass er, um sich über dieselbe Gewissheit zu verschaffen, eine Reise nach Palästina unternahm und dort das Lehrhaus des R. Eliézer ha-Kappar in Lydda aufsuchte.[5]) Die strenge Sittlichkeit Mathias malte später die geschäftige Sage aus, indem sie ihn eine vom Satan angestiftete Versuchung siegreich bestehen liess.[6]) Mathia ben Ḥereš ist für lange Zeit der letzte Vertreter der jüdischen Literatur in Rom.

---

[1]) Ab. dRNath 1.

[2]) Joma 86a, jer. Joma 45 b_{70}, jer. Šebuóth I. 33 b_{60}, jer. Synh X. 27 c_{60}, Midr. Mišle 10. An allen diesen Stellen ist אלעזר ב'יוסי zu lesen; s. o. S. 31.

[3]) Joma 53b.

[4]) Méila 17b.

[5]) Mekhiltha Jethro 7 (76a), Aboth dRNath. 29 (p. 88). Statt ללודיא bez. ללודקיא ist ללוד zu lesen, wo Eliézer ha-Kappar wohnte; s. Tos. Ahil. 18_{18} (617_{21}).

[6]) Jalkut Genes § 161, s. Jellinek בית המדרש I. 79, V. 207.

Die jüdische Gemeinde in Rom bis zum Ausgang des ersten Jahrtausends.

Mangel historischer Quellen.
(312—1000.)

Wäre Judäas Volk doch nimmer von Roma bezwungen!
Hätte Pompejus es nie, Titus es nimmer bekämpft!
Schleicht ja das Gift der beendeten Pest stets weiter im Stillen,
Wie das bezwungene Volk seine Besieger bezwingt.

Mit diesen Worten voller Unmut und unwilliger Resignation klagt zu Beginn des fünften Jahrhunderts der heidnische Dichter Claudius Rutilius Namatianus über die Zustände im römischen Reiche.[1]) Aber wären uns jüdische Stimmen aus jener Zeit erhalten — sie würden nicht minder klagend, nicht minder resigniert klingen. Nicht das Judentum hat die Früchte des Sieges gepflückt, von dem Rutilius spricht; nicht gegen das Judentum wendet sich der Dichter, sondern gegen das aus ihm hervorgegangene Christentum, das seit Constantins Sieg an der milvischen Brücke allmählich das Übergewicht im römischen Reiche erlangt hatte, die alten Zustände von Grund aus umstürzte und mit fanatischem Eifer die Anhänger der anderen Religionen und der verschiedenen ketzerischen Sekten verfolgte, sie aus allen Staatsämtern zu verdrängen und ihre bürgerlichen Rechte

---

[1]) Claudius Rutilius Namatianus, de reditu suo I. 395 ff.; Übersetzung nach Itasius Lemniacus (A. v. Reumont), Des Claudius Rutilius Namatianus Heimkehr (Berlin 1872); s. o. S. 72.

zu schmälern suchte.[1]) Nicht mit der Absetzung des letzten Schattenkaisers durch den Germanenhäuptling Odoaker beginnt eine neue Epoche der Weltgeschichte; der Untergang des weströmischen Reiches ist nur ein einzelnes Glied in einer zusammenhängenden Kette von Ereignissen und hat auf den Gang der Weltgeschichte keinen sonderlich merklichen Einfluss ausgeübt. Von viel einschneidenderer Bedeutung ist Constantins Sieg über Maxentius, der zugleich den Sieg des Christentums über das Heidentum bedeutet. Von ihm datiert der Untergang der antiken Welt, mit ihm beginnt in Wahrheit das Mittelalter. Und ein charakteristisches Kennzeichen dafür, dass es mit dem römischen Reiche im alten Sinne zu Ende sei, war die wenige Jahre später erfolgte Verlegung der kaiserlichen Residenz und des Sitzes der Reichsregierung in die neu geschaffene Constantinopolis.

„Es gewährt ein seltsames Schauspiel, dass dieselbe Religionsgemeinschaft, die mehr als zwei Jahrhunderte hindurch in der Zunge des Orients und des Occidents gegen die auf sie gerichteten Gewaltmafsregeln des heidnischen Staates zu protestieren nicht müde geworden war und in leidenschaftlichen Bittschriften Freiheit des Glaubens für sich begehrt hatte, kein Wort des Einspruchs oder des Tadels fand, als sich vor ihren Augen dieselben Ereignisse, nur in umgekehrter Rollenverteilung, wiederholten.“[2]) Erst wenige Jahrzehnte waren seit der Schlacht an der milvischen Brücke verflossen, als die Vertreter der Kirche den Staat zur Verfolgung der Ungläubigen aufforderten, als Firmicus Maternus in seinem Mahnwort an die Kaiser jenen Grundsatz aussprach, der später für Tausende die unheilvollste Wirkung haben sollte: „Besser, dass ihr sie wider ihren Willen errettet, als dass ihr sie mit ihrem Willen zu Grunde gehen lasst.“[3]) War dies Wort auch ursprünglich nur gegen das Heidentum gerichtet, so ergab sich alsbald die Nutzanwendung auf die Juden ganz von selbst. So lange das Heidentum herrschend war, genossen die Juden völlige Gleichberechtigung: unter der Herrschaft des Christentums wurden sie Schritt für Schritt zurückgedrängt, bis sie im späteren Mittelalter jene klägliche Stellung einnahmen, aus welcher erst die neueste Zeit sie erlöst hat.

Es ist die dunkelste Periode in der Geschichte der Juden in Rom, die im folgenden Abschnitt behandelt werden soll. Überaus spärlich

---

[1]) Reumont a. a. O. 161.

[2]) Victor Schultze, Gesch. des Untergangs des griech.-röm. Heidentums. Bd. I. (Jena 1887) S. 97.

[3]) Firmicus Maternus, de errore profanarum religionum 16_5.

fliessen die Quellen, für ganze Jahrhunderte versiegen sie vollkommen. Wir erfahren von fanatischen Ausschreitungen des Pöbels gegen die Juden, die von der Regierung in Schutz genommen werden, von dem Eintreten der römischen Gemeinde für die gemeinsamen Interessen des Judentums oder zu Gunsten anderer bedrängter Gemeinden; aber die Ereignisse innerhalb der Gemeinde berichtet keine Quelle. Nur so viel scheint sicher zu sein, dass die Juden in Rom im grossen und ganzen unter dem erwachenden Fanatismus nicht viel zu leiden hatten. Die entsetzlichen Unglücksfälle, welche über die ewige Stadt hereinbrachen, haben sicherlich auch die Juden schwer getroffen; allein dies Geschick teilten sie mit den übrigen Bewohnern der Stadt. Kaum reichlicher fliessen die Quellen für die Kulturgeschichte der römischen Juden, während wir über die Rechtsverhältnisse der Juden im christlichen Staate gut unterrichtet sind.

Nach dem Siege über Maxentius trat Constantin offen auf die Seite des Christentums. Es waren wohl neben mancherlei politischen vornehmlich religiöse Erwägungen, die seine Haltung bestimmten[1]), wenngleich eine echte innerliche Religiosität ihm sicherlich fremd war. Von Anfang an ging seine Politik darauf aus, dem Christentum zur Herrschaft zu verhelfen[2]); die heidnischen Panegyriker sahen sich genötigt, auf die religiösen Anschauungen des Kaisers Rücksicht zu nehmen[3]), während Eusebius bereits 314 Constantins Abscheu gegen den alten Götterkult laut rühmen konnte.[4]) Die Haruspizin[5]), die Divination[6]), die Opfer[7]) wurden verboten, die Verehrung des Kaiserbildnisses abgeschafft.[8])

In ganz anderer Weise machte sich der Umschwung der Verhältnisse für die Juden fühlbar. Ihre religiöse Freiheit blieb nach wie vor unangetastet; vor Justinian hat kein römischer Kaiser in ihre religiösen Institutionen einzugreifen gewagt, wiederholt ist vielmehr ihr Selbstbestimmungsrecht gesetzlich ausgesprochen worden. Aber was man den Heiden gegenüber mit Rücksicht auf ihre grosse Zahl nicht wagen

---

[1]) Schultze a. a. O. 34.

[2]) Das. 40. Über Constantin als Religionspolitiker s. Brieger, Zeitschrift f. Kirchengesch. IV. (1881) 163 ff.

[3]) Schultze a. a. O. 44.

[4]) Euseb. HE. X. 4_{16}; Schultze a. a. O. 43.

[5]) Cod. Theod. IX. $16_{1.\ 2}$.

[6]) Euseb. Vita Constantini II. 45.

[7]) Das. II. 45. IV. 23. 25; vgl. Cod. Theod. XVI. 10_2; s. Schultze a. a. O. 56.

[8]) Euseb. Vita Const. III. 1.

konnte, das wendete man gegen die Juden an: das christlich gewordene römische Kaiserreich schuf zum ersten Male Bürger zweiter Klasse. Allerdings ging die Gesetzgebung nicht immer konsequent auf dem eingeschlagenen Wege weiter, und namentlich zu Beginn dieser Periode, unter Constantin, ist die Haltung der Regierung den Juden gegenüber eine schwankende; aber die Gesamttendenz ist unverkennbar.

Das erste Gesetz unter dem neuen Kurse war ein Verbot gegen die Juden, diejenigen ihrer Stammesgenossen, die „ihrer barbarischen Sekte den Rücken kehrten und sich dem Dienste Gottes (d. h. dem Christentum) zuwandten", zu verfolgen, und ein strenges Verbot des Übertritts zum Judentum.[1]) Der zweite Teil dieses Edikts erneuerte freilich nur ein altes Gesetz, das aber längst in Vergessenheit geraten oder wenigstens ausser Übung gekommen war.[2]) Völlig neu war in Constantins Gesetz die Bestimmung, dass nicht nur die Proselyten sondern auch die jüdischen Gesetzeskundigen, welche die Aufnahme vollzogen, schwerer Strafe verfallen sollten. Der erste Absatz des Gesetzes wird ausdrücklich mit dem fanatischen Hass der Juden gegen die Abtrünnigen begründet, die von ihren Stammesgenossen mit Steinen oder Knütteln oder dgl. verfolgt wurden. Im Jahre 321 dekretierte Constantin die Verpflichtung der Juden zur Übernahme von Kommunalämtern. Auch dieses Gesetz war nur eine Erneuerung eines unter Septimius Severus erlassenen Gesetzes[3]), das jedoch, wie aus dem Wortlaut hervorgeht, völlig ausser Übung gekommen war. Gleichsam zum Trost für den Verlust der Freiheit von dieser drückenden Last[4]) sollten zwei oder drei Juden in den Städten nach wie vor befreit bleiben.[5]) Neun Jahre später wurden alle diejenigen, welche sich ganz dem Dienste der jüdischen Religion gewidmet hatten, gleich den Dienern der christlichen Kirche von allen öffentlichen Lasten befreit; denjenigen, welche bereits Curialen waren, wurde wenigstens das lästige Geschäft der Prosecution, d. h. der Eintreibung der Steuern und Ablieferung an den Comes sacrarum largitionum abgenommen.[6])

---

[1]) Cod. Theod. XVI. $8_{1.\ 5}$; vgl. Const. Sirm. 4.

[2]) S. o. S. 33. 71.

[3]) S. o. S. 33.

[4]) Über die mit diesen Ämtern verknüpften Lasten s. Bouchard, L'administration des finances de l'empire romain dans les derniers temps de son existence 347 ff.

[5]) Cod. Theod. XVI. 8_3.

[6]) Cod. Theod. XVI. 8_2; s. Gans in Zunz' Ztschr. f. d. Wissensch. d. Judentums S. 242. Dasselbe Gesetz wurde im folgenden Jahre nochmals promulgiert. Cod. Theod. XVI. 8_4.

Von einschneidender Bedeutung war das später oft wiederholte Verbot, die Sklaven zu beschneiden, wie es jüdische Vorschrift war.[1]) Allerdings bestand bereits seit Antoninus Pius das Verbot der Beschneidung an solchen, die nicht als Juden geboren waren. Allein es ist im höchsten Grade wahrscheinlich, dass dieses Gesetz nicht der Sklaven wegen, sondern nur zur Verhütung des Proselytentums angewendet wurde. Constantin bestimmte, dass der Sklave durch die Beschneidung frei werden sollte.[2]) Die Absicht dieses Gesetzes war, den Juden den Handel und den Besitz von Sklaven, der allen anderen Bewohnern des Reichs gestattet war, unmöglich zu machen. Das beweist deutlich ein Gesetz der Constantinssöhne vom Jahre 339, welches auf die Beschneidung eines Sklaven nicht nur dessen Freilassung, sondern auch die Todesstrafe und Vermögenskonfiskation setzte und den Juden vor allem den Besitz von christlichen Sklaven untersagte.[3]) Zur Begründung führte man an, es sei nicht zulässig, dass diejenigen, welche die Propheten misshandelt und den Heiland gekreuzigt hätten, Sklaven in ihrem Besitze hätten, die durch Christus erlöst wären.[4])

Die Religionspolitik der Constantinssöhne war völlig verschieden von der ihres Vaters. Rücksichtslos gingen sie gegen das Heidentum vor und suchten durch einschneidende Verordnungen den Sieg des Christentums zu vervollständigen. Constantius ordnete die völlige Ausrottung des Heidentums, namentlich des Opferkultus, bald darauf auch die Schliessung der heidnischen Heiligtümer in Rom an. Der Befehl wurde wohl kaum ausgeführt.[5]) Aber der Hass der besseren Kreise Roms war hierdurch wachgerufen, und der Usurpator Magnentius, der danach trachten musste, sich Rom günstig zu stimmen, gestattete die Opfer wiederum. Der Sieg bei Mursa machte Constantius zum Alleinherrscher, und alsbald erging in gemessenen Ausdrücken der Befehl an den Stadtpräfekten, dass die Toleranz aufzuhören habe, die Opfer zu beseitigen seien.[6]) In seiner geradezu cynischen Rücksichtslosigkeit liess Constantius nicht nur heidnische Tempel niederreissen, um an

---

[1]) Winter, die Stellung der Sklaven bei den Juden. Halle 1886. S. 36 f.

[2]) Cod. Theod. XVI. 9_1, Const. Sirm. 4 mit Berufung auf ein früher erlassenes Gesetz.

[3]) Cod. Theod. XVI. 9_2; Sozom. 3_{17}; Theophan. p. 54; Nikephor. Kall. 9_{29}; Cedren. 522.

[4]) Euseb. Vita Constantini IV. 27.

[5]) s. Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserzeit II. 290.

[6]) Schultze, Untergang des griech.-röm. Heidentums I. 83. 85

ihrer Stelle Kirchen zu bauen, oder sie versteigern, sondern er verschenkte die Heiligtümer an seine Günstlinge, ja er scheute sich nicht, sie öffentlichen Dirnen als Quartier anzuweisen.[1])

Der ausschliessende Charakter des zum Siege gelangten Christentums zeigt sich am deutlichsten in den Verordnungen gegen die Juden.[2]) Das Verbot, christliche Sklaven zu halten, ist bereits erwähnt; das schon von Constantin erlassene Verbot des Übertritts zum Judentum wurde unter Constantius erneuert und speziell auf die Angehörigen der christlichen Religion angewendet; den Übertreter traf die Strafe der Vermögenskonfiskation.[3]) Etwas völlig Neues war das Verbot einer Ehe zwischen einem Juden und einer Christin, auf dessen Übertretung für den Juden die Todesstrafe stand.[4]) Bezeichnend für den neuen Geist, der das Staatsleben durchwehte, ist die Art, wie von dem Judentum gesprochen wird. In den Edikten des Constantius ist zum ersten Male von den gottlosen Vereinigungen (sacrilegi coetus) der Juden die Rede[5]), das Verbot der Mischehen spricht von den Schandthaten (flagitia) der Juden. In späterer Zeit werden derartige und noch schärfere Ausdrücke ganz geläufig; da heisst das Judentum eine schändliche oder bestialische Sekte (secta nefaria oder feralis)[6]), da werden die Juden Schurken (turpes) und schlechte Menschen (perversi) genannt.[7]) Indes, im Vergleiche zu den Häretikern und Schismatikern kommen die Juden in der römischen Gesetzgebung in dieser Hinsicht noch ganz glimpflich fort.[8])

Charakteristisch für den völligen Umschwung aller Verhältnisse ist die Thatsache, dass man schon in alter Zeit das aggressive Vorgehen des Staates und der Kirche auf Constantin und seine Zeit zurückführte. So bildete sich die Sage von einem römischen Concil gegen die Juden unter Papst Silvester in Gegenwart Constantins und seiner Mutter Helena. Dort soll der Papst mit jüdischen Gelehrten und Zauberern disputiert und schliesslich dadurch, dass er ein noch gewaltigeres Wunder vollbrachte als der jüdische Zauberer, den Sieg für das Christentum erkämpft haben.[9]) Eine andere noch abenteuerlichere Nachricht,

[1]) Das. 84.
[2]) Schiller a. a. O. 297.
[3]) Cod. Theod. XVI. 8_7.
[4]) Das. XVI. 8_6.
[5]) Das. XVI. 8_7.
[6]) Das. XVI. 8_1.
[7]) Das. XVI. 8_{24}.
[8]) Gans a. a. O. 47.
[9]) Jaffé Regesta Pont. Rom I. p. 29, Mansi Concilia II. 551; Disputatio

deren historischer Kern wohl der Aufstand in Judäa ist, berichtet, die Kaiserin Helena habe bei ihrer Taufe das Gelübde abgelegt, die Juden zu vertilgen. Deshalb habe Constantin einen Feldzug nach Judäa unternommen, von wo er eine Reihe von Reliquien nach Rom brachte.[1])

Noch einmal trat eine Reaktion des Heidentums gegen das Christentum ein, die auch den Juden zu gute kommen sollte, als der Cäsar Julianus die Fahne der Empörung aufpflanzte und wie im Fluge die Herrschaft über das Römerreich gewann. Die Regierung dieses „verirrten Sohnes des trajanischen Zeitalters“[2]), dieses Romantikers auf dem römischen Kaiserthrone war eine der besten, welche Rom je gehabt hat.[3]) Rühmt doch sogar der Christ Prudentius von ihm, er sei im Kriege ein tapferer Führer, in der Gesetzgebung ein trefflicher Bildner gewesen, mit Arm und Mund dem Vaterlande dienend: Gott untreu, nicht dem Staate.[4]) Allerdings fehlte ihm die Majestät und Gemessenheit der Haltung, die man seit Diokletian an dem Kaiser zu sehen gewohnt war; bei seinem lebhaften, leicht erregbaren Temperament bestimmten oft Lust und Laune seine Handlungen.[5]) Das Christentum, in dem er erzogen war, hatte er, wie seine Vorgänger, rein äusserlich erfasst; aber es vermochte seinen Geist und sein Gemüt nicht zu befriedigen; und die schmähliche Behandlung, die er und die Seinen gerade von seiten derjenigen zu erdulden hatten, welche die frömmsten und eifrigsten Förderer der Kirche waren, trug dazu bei, ihn vollends dem Christentum zu entfremden. Dazu kamen die Streitigkeiten innerhalb der Kirche, die in blutige Strassenkämpfe ausarteten, als die Bevölkerung in Rom gegen den Gegenpapst Felix Partei ergriff.[6])

Allgemeiner Jubel begrüsste den jungen Kaiser bei seinem Einzuge in Konstantinopel. Die Wege seines Vorgängers verlassend, kehrte Julian zu dem System Constantins zurück, indem er Heidentum und Christentum als gleichberechtigt nebeneinander stellte. Allein

---

Christianorum et Judaeorum ed. Witzel. Mainz 1544; auch bei Mai, Spicileg. VIII. 2 p. 26; Migne VIII. 814; Güdemann, Erziehungswesen und Kultur der Juden in Italien 39—41. 296—308; s. Kulturgeschichte.

[1]) Mscr. der Kgl. Bibl. Breslau IV. Qu. 146m. Historia Hispaniae des Rases Maurus Delharab Marrochiorum p. 44.

[2]) Gans a. a. O. 45.

[3]) Schiller a. a. O. 326.

[4]) Prudentius Apotheos. 450 ff.; Reumont Gesch. d. St. R. I. 662.

[5]) Schultze a. a. O. 160.

[6]) Schiller a. a. O. 359. Döllinger, Beziehungen der Stadt Rom zu D- land im M.A. (Akad. Vorträge I.) 64.

war bei Constantin diese Neutralität eine Begünstigung des Christentums, so war ihre Tendenz bei Julian dem Heidentum günstig; trat doch der Kaiser selbst schriftstellerisch gegen die Christen auf und forderte zum Abfall vom Christentum auf.[1]) Namentlich in Rom mussten diese Bestrebungen freudigen Wiederhall wecken. Hier war der festeste Sitz des Heidentums. Im Jahre 359 hatte der Stadtpräfekt dem Drängen des Volkes nachgeben und, um einer Hungersnot vorzubeugen, für die glückliche Ankunft der durch Stürme zurückgehaltenen Kornflotte im Castortempel zu Ostia opfern müssen[2]), und noch mehrere Jahrzehnte später hatte die heidnische Partei die Oberhand.

In gleicher Weise wie für die Heiden bedeutet Julians Regierung für die Juden einen erfreulichen Umschwung.[3]) Seit das Christentum Staatsreligion war, waren die Juden unterdrückt. Julian hatte durchaus keine Sympathien für das Judentum. Seine Schrift gegen das Christentum ist zum grossen Teile eine Streitschrift gegen das Judentum; den Christen macht er hauptsächlich den Vorwurf, dass sie sich vom Judentum und vom Griechentum losgesagt und etwas Schlechteres dafür angenommen hätten.[4]) Allerdings verehrt er den Gott Abrahams, Izḥaks und Jâkobs[5]); aber von der jüdischen Religion will er nichts wissen, und ausführlich sucht er die Vorzüge der heidnischen Lehre, namentlich der platonischen Lehre von der Weltschöpfung, zu erweisen.[6]) Aber von der Anschauung ausgehend, dass das Judentum immerhin höher stehe als das Christentum, und dass jede Förderung des Judentums mit einer Schädigung des Christentums gleichbedeutend sei, begünstigte er die Juden im römischen Reiche. Nach nahezu dreihundertjährigem Bestande hob er den fiscus iudaicus auf, und um eine spätere Wiedererhebung dieser Steuer unmöglich zu machen, vernichtete er die Steuerlisten in den Staatsarchiven.[7]) Hierdurch befreite er die Juden aus ihrer Ausnahmestellung und stellte sie den anderen Bürgern gleich. Allerdings wünschte er hinwiederum die Aufhebung der

---

[1]) Julian epp. 51 p. 432 D. f.

[2]) Ammianus Marcellinus XIX. 10.

[3]) Über Julians Verhalten gegenüber den Juden s. M. Adler, The Emperor Julian and the Jews. JQR V. 591—651.

[4]) Julian, contra Christian. (ed Neumann) 43 A. 201 E. 238 A. B. 305 E. 314 A. C. 351 A f. u. ö.

[5]) Das. 354 B.

[6]) Das. 49 A ff.

[7]) Julian ep. 25 (ad Judaeos); s. o. S. 24.

Patriarchensteuer, die seiner Meinung nach eine drückende Last für die jüdische Bevölkerung war.[1]) Er ging sogar mit der Absicht um, Jerusalem und den Tempel wieder aufzubauen, wenn er aus dem Perserkriege zurückgekehrt wäre.[2]) Der frühzeitige Tod des Kaisers vereitelte diesen wie zahlreiche andere Pläne. Welchen Einfluss seine Regierung auf die jüdische Gemeinde in Rom ausgeübt hat, wissen wir nicht.

Auf Julians kurze Regierung folgten ausnahmslos christliche Herrscher. Jovian gestattete den Bekennern eines jeden Glaubens freie Religionsübung[3]), und sein Nachfolger Valentinian und dessen Bruder und Mitregent Valens folgten seinem Beispiele.[4]) Valentinian stellte durch ausdrückliche Befreiung der Synagogen von der Quartierlast den jüdischen Kultus dem christlichen und heidnischen völlig gleich.[5]) Aber die christlichen Kreise waren mit dieser Politik sehr wenig zufrieden, und unter den folgenden Kaisern Gratian, Theodosius und seinen Söhnen ging das Christentum wieder aggressiv vor. Die katholische Kirche hatte soeben nach langem Kampfe den Arianismus im römischen Reiche zurückgedrängt. Einer der eifrigsten und energischsten Streiter gegen die Ketzer und Arianer, der spätere Bischof von Brescia, Philaster, der um das Jahr 387 gestorben ist, durchzog, wie sein Nachfolger Gaudentius von ihm rühmt, ganz Italien und hielt Predigten und Disputationen, um Heiden, Juden und Ketzer für die katholische Religion zu gewinnen. Längere Zeit hielt er sich auch in Rom auf und veranlasste durch seine Predigten und durch private Unterhaltungen viele, zum Katholicismus überzutreten.[6])

Die neuen Kaiser betrachteten die Förderung der katholischen Religion als ihre hauptsächlichste Aufgabe[7]), und die Juden hatten es alsbald zu empfinden, dass die Politik des Constantius wiederum herrschend geworden war. Bereits 383 wurde der von Constantin

---

[1]) Das.

[2]) Das.; Ammian. Marc. XXIII. 1; Ambros. Ep. 40_{12}; Rufin. H.E. I. 37; Sokrates III. 20; Sozom. V. 22; Gregor. Naz. or. V. 3. 4.

[3]) Themistius, in Jovianum ed. Dindorf p. 80 f.

[4]) Cod. Theod. IX. 16_9; Themist. ad Valentem de religionibus ed. Dindorf p. 181; Zonar. 13_{16}; Cedren. p. 544; Theodoret IV. 12. 17. 22. 24; Paul. Diacon. Hist. Misc. lib. XII.; Landolfi Addit. ad Pauli Hist. Rom. in Monum. Germ. Script. antiquissimi VI. 341.

[5]) Cod. Theod. VII. 8_2.

[6]) Gaudentius oratio de vita et obitu B. Philastrii bei Migne XX. 999 f.

[7]) Über die Religionspolitik unter Gratian, Valentinian II. und Theodosius s. Schiller a. a. O. 414—437; Schultze a. a. O. 219 ff.

noch geduldete letzte Rest der Befreiung der Juden vom Dekurionat aufgehoben; nur diejenigen, die sich völlig dem Dienste der Religion gewidmet hatten [1]), konnten für ihre Person befreit bleiben, wenn sie einen Stellvertreter stellten und diesen mit den nötigen Mitteln ausrüsteten. [2]) Allerdings bedeutete dies Gesetz keine Zurücksetzung der Juden, sondern nur die Entziehung eines Vorrechtes, welches nicht einmal den christlichen Geistlichen gewährt war. Im folgenden Jahre wurde nochmals das Verbot für die Juden, christliche Sklaven zu halten, erneuert. [3]) Da wurde Gratian ermordet. Die heidnische Partei in Rom sah seinen Tod als ein Gottesurteil an. Er hatte 382 den Altar der Victoria aus der Curie entfernen lassen, und war durch keinerlei Vorstellungen zur Zurücknahme dieses Befehls zu bewegen gewesen. Gleichzeitig mit seinem Tode brach in Italien, Spanien und Afrika Teuerung und Hungersnot aus, nach der Auffassung der Heiden als Strafe der Götter für die Schliessung der Tempel. [4])

Der Usurpator Maximus, der, um die katholische Bevölkerung für sich zu gewinnen, sich als eifrigen Anhänger und Beschützer der Kirche aufspielte, zeigte sich dennoch den Juden gegenüber gerecht und tolerant. Die fortdauernden mit immer steigender Heftigkeit geführten religiösen Streitigkeiten hatten nachgerade den Fanatismus nicht nur der Geistlichkeit, sondern auch der Bevölkerung wachgerufen; aller Orten wandte sich der Pöbel, meist unter Führung von Mönchen, ja sogar Bischöfen gegen die nichtkatholischen Gotteshäuser und zerstörte sie, zumal seitdem Theodosius durch die Entsendung eines Beamten mit der Vollmacht zur Schliessung der heidnischen Tempel die Rechtlosigkeit des alten Glaubens proklamiert hatte. [5]) Ambrosius empfindet fast Sehnsucht danach, bei der Zerstörung einer Synagoge zum Märtyrer zu werden [6]), und drei Jahrzehnte später rühmt sich der Bischof Severus von Minorca, der an der Spitze der dortigen Bevölkerung die Synagoge gestürmt und die Juden durch Drohung und Gewaltthat zur Taufe gezwungen hatte, seiner Heldenthaten. [7]) In späterer Zeit kamen derartige Angriffe gegen die Juden und ihre Synagogen noch häufiger vor. [8]) Auch Rom sah unter der

[1]) quisquis igitur vere Deo dicatus est.
[2]) Cod. Theod. XII. 1_{99}.
[3]) Cod. Theod. III. 1_5.
[4]) Symmach. Rel. III. p. $283_{6.\ 29}$; Ambros. Epist. I. 18. 19. 20. 21. 34.
[5]) Schultze a. a. O. I. 260 ff.
[6]) Ambros. Ep. 40_8.
[7]) Baronius annal. eccles. a. a. 418 No. 43—72.
[8]) s. w.; vgl. auch Venant. Fortunat. Carm V. 5_{19} ff. $_{27}$ ff.

kurzen Regierung des Maximus das Schauspiel eines Pöbeltumultes gegen die Juden, dem die Synagoge zum Opfer fiel. Eine der letzten Regierungshandlungen des Kaisers, ehe er zum Kampfe gegen Theodosius aufbrach, war der Befehl, die Brandstifter zur Rechenschaft zu ziehen und die Synagoge wieder aufzubauen. Der christliche Pöbel meinte jedoch höhnisch, der Kaiser sei Jude geworden; das könne kein gutes Ende nehmen, und als Maximus im Kampfe Thron und Leben verlor, glaubte man darin die göttliche Verurteilung seiner Handlungsweise in dieser Angelegenheit zu erkennen.[1])

Die Politik Gratians setzte Theodosius noch konsequenter fort. Das Verbot einer Mischehe zwischen Juden und Christen wurde abermals erneuert[2]); ja, die Juden wurden nicht einmal mehr gegen die Ausschreitungen des Pöbels genügend geschützt. Als Christen unter Führung ihres Bischofs eine Synagoge in Brand gesteckt hatten, ordnete Theodosius zwar den Wiederaufbau auf Kosten der Thäter an, liess sich aber gar bald von der christlichen Partei zur Zurücknahme dieses Verbotes bewegen.[3]) Dagegen wurden die Juden auf civilrechtlichem Gebiete gegen jeden Eingriff geschützt. In Constantinopel hatte die Genossenschaft der naviculariі, der die Versorgung der Hauptstadt mit Lebensmitteln oblag[4]), den Versuch gemacht, die Juden als solche ausnahmslos zum Beitritt und den erforderlichen finanziellen Leistungen zu zwingen. Offenbar auf eine hiergegen gerichtete Beschwerde seitens der Juden, die, wie es scheint, durch den Gemeindevorstand eingereicht war, wurde verordnet, dass die minder begüterten Juden von der Verpflichtung frei seien; doch liege keine Veranlassung vor, die wohlhabenden und leistungsfähigen Gemeindemitglieder zu befreien.[5]) Diese Entscheidung war für die Juden in Rom von Bedeutung, da die Bestimmungen für die naviculariі in beiden Hauptstädten die gleichen waren. In zwei kurz nach einander erlassenen Gesetzen wurde dann von Honorius nochmals die Verpflichtung der Juden zur Bekleidung von Kommunalämtern für das West-

[1]) Ambros. Ep. 40_{23}.

[2]) Cod. Theod. III. 7_2. IX. 7_5.

[3]) Ambros. Ep. 40; Zonar. 13_{18}; Cedren. I. p. 571.

[4]) s. Liebenam, Gesch. und Organisation des röm. Vereinswesens 67 ff. Die Ergänzung der Genossenschaft durch neue Mitglieder, stand dem Präfekten (Cod. Theod. XIII. $5_{14.\ 27}$) oder den honorarii zu (XIII. 5_{22}).

[5]) Cod. Theod. XIII. 5_{18} vom 20. Februar 390. Dass sich die Gemeinde offiziell an die Regierung gewandt hat, scheint aus den Anfangsworten hervorzugehen: Iudaeorum corpus ac Samaritanorum ad naviculariam functionem non iure vocari cognoscitur.

reich ausgesprochen [1]), während die Gesetzgebung des oströmischen Reiches gewisse Erleichterungen zuliess. [2]) In die inneren Angelegenheiten der Juden mischte sich die Regierung nicht; wiederholt wurde von Theodosius und seinen Söhnen betont, dass die jüdische Religion erlaubt [3]), den Juden freie Religionsübung zugestanden sei. [4]) Daher tadeln die Kaiser das mehrfach erlassene Verbot gottesdienstlicher Zusammenkünfte [5]), sowie Belästigungen der Juden und Zerstörung ihrer Synagogen [6]), Beleidigung der Patriarchen [7]) und Eingriffe in das Selbstbestimmungsrecht der jüdischen Religionsgemeinden. [8]) Die Juden wurden, da sie unter römischen Rechte lebten, darauf verwiesen, sich in Civilstreitigkeiten an die römischem Gerichte zu wenden; doch blieb es ihnen freigestellt, wenn beide Parteien einverstanden waren, Streitigkeiten vor ihren religiösen Vorständen nach jüdischem Rechte auszutragen, und die Staatsbeamten waren angewiesen, die Entscheidungen dieser freiwilligen Gerichtsbarkeit in gleicher Weise wie sonstige schiedsgerichtliche Aussprüche zur Ausführung zu bringen. [9]) Das Asylrecht der Kirche hatte manche veranlasst zum Christentum überzutreten und in eine Kirche zu flüchten, um lästige Gläubiger los zu werden; ein Gesetz vom Jahre 397 untersagte die Aufnahme in die Kirchengemeinschaft vor der Erfüllung der finanziellen Verpflichtungen. [10]) Aber dennoch geschah gerade unter dieser Regierung ein weiterer Schritt zur Zurückdrängung und Erniedrigung der Juden; durch ein von Honorius am 22. April 404 in Rom erlassenes Edikt wurden die Juden und Samaritaner für unfähig zum Kriegsdienst erklärt. [11]) Höchst widerspruchsvoll war das Verhalten der Regierung gegenüber dem Patriarchen in Judäa. 396 wird er als der „erlauchte" Patriarch bezeichnet und gegen jede Beleidigung geschützt [12]), ein am 11. April 399 zu Mailand erlassenes Edikt nennt ihn den „Ausplünderer

---

[1]) Cod. Theod. XII. $1_{157. 158}$.
[2]) Cod. Theod. XVI. 8_{13}.
[3]) Cod. Theod. XVI. 8_{9} Iudaeorum sectam nulla lege prohibitam satis constat.
[4]) Das. XVI. 8_{13} Iudaei sint obstricti caerimoniis suis.
[5]) Cod. Theod. XVI. 8_{9}.
[6]) Das. und XVI. $8_{12. 20. 21}$.
[7]) Cod. Theod. XVI. 8_{11}.
[8]) Cod. Theod. XVI. 8_{8}.
[9]) Cod. Theod. II. 1_{10}.
[10]) Cod. Theod. IX. 45_{2}.
[11]) Cod. Theod. XVI. 8_{16}, erneuert am 10. März 418 (Cod. Theod. XVI. 8_{24}) und 9. Juli 425 (Const. Sirm. 6).
[12]) Cod. Theod. XVI. 8_{11}.

der Juden“ (depopulator Iudaeorum), verbietet die fernere Erhebung der Patriarchensteuer und ordnet die Einziehung der bereits gesammelten Beträge für den Staatsschatz an.[1]) Fünf Jahre später erneuert zunächst der Hof von Constantinopel die alten Privilegien des Patriarchen, der allerdings nur noch das Prädikat „spectabilis“ erhält (3. Februar 404)[2]); und am 25. Juli desselben Jahres fühlt sich auch Honorius veranlasst, das frühere Verbot aufzuheben und die Sammlung der Patriarchensteuer „gnädigst“ (a clementia nostra) wieder zu gestatten.[3]) Welche Gründe für dieses widerspruchsvolle Verhalten des Honorius massgebend gewesen sind, ist nicht recht klar. Dass eine gewisse Rivalität gegen das Ostreich bei dem Erlasse des Gesetzes von 399 mitgewirkt hat, ist schon durch die ganz andere Haltung der Regierung von Constantinopel wahrscheinlich.[4]) Die Aufhebung dieses Verbotes giebt sich als eine besondere Gnadenerweisung für die Juden kund. Sie wurde dekretiert, als Honorius Stilichos grossen Sieg, durch den Italien und Rom von den Horden des Radagais, befreit worden waren, in Rom durch einen glänzenden Triumphzug und zahlreiche Gnadenbezeugungen feierte. Es ist demnach sehr wahrscheinlich, dass Honorius auf Bitten der jüdischen Gemeinde in Rom, die immer zur Förderung der religiösen Interessen des Gesamtjudentums bereit war, die fernere Erhebung der Steuer wiederum gestattet hat.[5]) Nach dem Aussterben des Patriarchenhauses nahm dann die Erhebung dieser Steuer durch ein Edikt Theodosius' II. für immer ein Ende.[6]) Überhaupt tragen die im Westreiche nach 404 betreffs der Juden erlassenen Gesetze einen milderen Charakter. 409 wurde den Behörden Rücksichtnahme auf die jüdische Sabbathfeier geboten und die Heranziehung der Juden zu Gerichtsverhandlungen und öffentlichen Leistungen am Sabbath untersagt[7]); dasselbe Gesetz wiederholte Honorius im Jahre 412 und verbot gleichzeitig nochmals jede Störung des jüdischen Gottesdienstes und die widerrechtliche Aneignung der Synagogen.[8]) Ja, es wurde den Juden sogar der Besitz christlicher Sklaven ge-

---

[1]) Cod. Theod. XVI. 8_{14}.
[2]) Cod. Theod. XVI. 8_{15}.
[3]) Cod. Theod. XVI. 8_{17}.
[4]) Vgl. Grätz IV[3]. 359 f.
[5]) Gans a. a. O. 270.
[6]) Cod. Theod. XVI. 8_{29}.
[7]) Cod. Theod. VIII. 8_{8}.
[8]) Cod. Theod. VIII. 8_{20}; ein ähnliches Gesetz wurde in demselben Jahre für das Ostreich erlassen. Cod. Theod. XVI. 8_{21}.

stattet, unter der Bedingung, dass die Herren ihre Sklaven in ihrer Religionsübung nicht beschränkten.[1]) Es scheint sich als unmöglich herausgestellt zu haben, den Juden den Besitz von Sklaven überhaupt zu untersagen.[2]) Andererseits wurden die Richter und Beamten angewiesen, die Judengesetze auf das strengste durchzuführen; nachsichtige Anwendung der Gesetze sollte den Verlust des Amtes und Bestrafung des Beamten nach sich ziehen.[3]) Entgegen den für das Ostreich geltenden Gesetzen[4]) gestattete Honorius den Juden ausdrücklich nicht nur das Studium der Wissenschaften, sondern auch die Ausübung der juristischen Praxis und liess sie zu den Ehrenämtern zu, sofern sie durch ihre Geburt und Familie Anspruch hierauf erheben könnten. In diesem Sinne — so sagt das Gesetz — sollten sie ihre Unfähigkeit zum Kriegsdienste nicht als Zurücksetzung empfinden.[5]) Ja, es wurde sogar Neophyten, die aus irgend einem äusseren Grunde übergetreten waren, gestattet, zum Judentum zurückzukehren.[6]) Dagegen entspricht das von Honorius' Nachfolger Valentinian II. erlassene Gesetz wiederum den im oströmischen Reiche geltenden Grundsätzen; es verbot jüdischen Eltern und Grosseltern, ihre zum Christentum übergetretenen Kinder bezw. Enkel von der Erbschaft auszuschliessen.[7])

Seit Theodosius' Tode ging das weströmische Reich unaufhaltsam seinem Verfall entgegen. Noch einmal hatte Stilichos tapferer Arm Rom vor den Barbaren gerettet. Nach seinem Sturze fiel der Gothenkönig Alarich wiederholt in Italien ein. Ein reiches Lösegeld vermochte ihn das erste Mal noch zum Abzuge von Rom zu bewegen; aber als seine Scharen den Boden Italiens verlassen hatten, suchte eine entsetzliche Hungersnot das Land heim.[8]) Im Jahre 410 nahm er die Stadt im Sturm und gab sie sechs Tage lang seinen Kriegern zur Plünderung preis. Entsetzlich hausten die Gothen in der eroberten Stadt. Hieronymus klagt bitterlich, dass die strahlendste Leuchte der Welt,

---

[1]) Cod. Theod. XVI. 9_3.

[2]) Im Ostreiche wurde den Juden der Besitz und Erwerb von Sklaven 417 von neuem verboten. Cod. Theod. XVI. 9_4.

[3]) Const. Sirm. 14.

[4]) Die einzelnen für das Ostreich geltenden Bestimmungen des Cod. Theod. betr. der Juden wurden unter Theodosius II. 438 zusammengefasst und publiziert. Nov. Theod. Tit. III.

[5]) Cod. Theod. XVI. 8_{24}.

[6]) Cod. Theod. XVI. 8_{22}.

[7]) Cod. Theod. XVI. 8_{25}.

[8]) Zosimus VI. 11.

ja der ganze Erdkreis in dieser Stadt untergegangen sei[1]) und gleich ihm klagt Augustin über das Schicksal der ewigen Stadt[2]); zahlreiche Einwohner verliessen die verödete und verheerte Stadt.[3]) Leider schweigen die Quellen völlig über die Juden; nur das ist zweifellos, dass sie bei dem allgemeinen Ruin ebenfalls hart mitgenommen worden sind.[4]) Von den Schätzen aus dem Tempel zu Jerusalem schleppte Alarich mehrere kostbare Gefässe fort.[5]) Der Rest der Tempelgeräte fiel den Vandalen in die Hände, als diese die unglückliche Stadt ausraubten, und wurde nach Karthago geschafft.[6]) Als das Vandalenreich zerstört wurde, führte Belisar die Tempelschätze nach Constantinopel. Doch die Legende hatte sich bereits an sie geknüpft, dass sie dem Herrscher und dem Staate, in dessen Besitze sie wären, Unglück brächten; und als ein Jude in Constantinopel dies äusserte, liess der abergläubische Justinian sie nach Jerusalem schaffen.[7]) Ihre weiteren Schicksale sind unbekannt.

Zwei Jahrzehnte nach der Vandalenplünderung machte Odoaker dem weströmischen Kaiserreiche ein Ende. Aber auch seine Herrschaft war nur von kurzer Dauer: die Ostgothen drangen in Italien ein, und unter der glänzenden Regierung ihres grossen Königs Theoderich zog Frieden und Wohlfahrt in das fast zu Grunde gerichtete Land ein.

Während der Krieg zwischen den beiden Germanenkönigen tobte und das ganze Land fürchterlich verheerte[8]), war in Rom Gelasius Bischof. Den Juden gegenüber zeigte dieser Papst, der jedem Versuche eines Rückfalles in das Heidentum energisch entgegentrat[9]), ein hohes Mass

---

[1]) Hieron. in Ezech. Proph. lib. I Einleitg. (Migne V. (25) 16); vgl. Epist. 127_{12}. 128_4.

[2]) Augustin. Sermo de Urbis excidio.

[3]) Hieron. Ep. a. a. O., Augustin, civ. Dei I. 32 f.

[4]) Gregorovius. Wanderjahre in Italien I. 73 f.

[5]) Procop. bell. Goth. I. 12.

[6]) Landolfus ad Pauli Hist. Rom. in Monum. Germ. Script. antiquiss. VI. 363. 372.

[7]) Procop. bell. Vandal. II. 9.

[8]) Über die fürchterlichen Verheerungen im Kriege zwischen Odoaker und Theoderich s. die Briefe des Papstes Gelasius (Migne tom. 59) Ep. III. p. 23; VII. p. 34; IX_1. p. 48; sowie den Brief an die Königin Hereleuva p. 155 und an Firmina das.; vgl. Dahn, Könige der Germanen III. 155.

[9]) Gegen den Senator Andromachus, der die Lupercalien wieder einführen wollte, schrieb er eine eigene Streitschrift. (Mansi VIII. 95; Migne 59_{110}; Thiel. Epist. Rom. Pont. genuinae I. 598).

von Vorurteilslosigkeit. In seiner Umgebung befand sich, hoch geehrt von ihm, ein Jude Telesinus, der sich durch mannigfache Dienste auf seine Dankbarkeit Anspruch erworben hatte. Ihm und seiner Familie erwies sich denn auch Gelasius gefällig; er empfahl seinen Verwandten [1]) Antonius (oder Antius) dem Wohlwollen des Bischofs Quingesius; und da er zu fürchten schien, dass dieser, nicht so vorurteilslos wie er selbst, einem Juden nicht hilfreich beistehen würde, bemerkte er, es „scheine", dass Telesinus Jude sei. [2]) Telesinus ist der erste römische Jude, dessen in einem päpstlichen Dokument Erwähnung geschieht. In einem anderen Falle beauftragte Gelasius drei Bischöfe mit der Untersuchung einer Streitsache. Ein Jude, namens Judas, hatte wenige Jahre zuvor einen Sklaven gekauft; dieser war ihm entflohen und hatte in der Kirche in Venafrum Schutz gesucht mit der Begründung, er sei von Kindheit an Christ gewesen und jetzt von seinem jüdischen Herrn den Gesetzen zum Trotz beschnitten worden. Gelasius ordnete eine eingehende Untersuchung an, um auf der einen Seite einer frevent-lichen Verletzung der Rechte der Kirche vorzubeugen, andererseits aber den Eigentümer davor zu schützen, dass er durch eine falsche Aussage des entlaufenen Sklaven geschädigt werde. [3])

Unter Theoderich begann sich die Stadt Rom von den schweren Schlägen der letzten Jahrzehnte zu erholen; der Gothenkönig sorgte für die Erhaltung und Wiederherstellung der Denkmäler des Altertums, für die Instandhaltung der Wasserleitung und Abzugskanäle, für die Ausbesserung der Mauern und wies Geld und Materialien zu diesen Arbeiten an. [4]) In religiöser Hinsicht zeigte sich der arianische Ketzer toleranter als die katholischen Kaiser; die eifrigsten Anhänger der Kirche mussten seine Unparteilichkeit und sein Bestreben, den Forderungen der Kirche gerecht zu werden, anerkennen. [5]) Den Juden

[1]) Er nennt ihn einmal parens, das andere Mal frater.

[2]) Mansi VIII. 131, Migne 59_{146}, Thiel I. 508 Fragm. 45; s. Güdemann, Gesch. des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Italien während des M.A. (Wien 1884) 15; Ascoli, Iscrizioni etc. 29 f.; vgl. Grätz V. 36. Dass Telesinus Leibarzt des Papstes oder überhaupt nur Arzt gewesen, ist eine durch nichts begründete Vermutung. Übrigens standen auch andere Bischöfe jener Zeit mit Juden im Verkehr oder hatten Juden in ihren Diensten, so z. B. der streng kirchliche Sidonius Apollinaris (Ep. II. 4, VI. 11, VIII. 13).

[3]) Mansi VIII. 132, Migne 59_{146}, Thiel I. 506 (Fragm. 43).

[4]) Reumont II. 35 f.; Cassiodor Chron. a. a. 500.

[5]) Über Theoderichs Verhältnis zur katholischen Kirche s. Dahn, Könige der Germanen III. 187 ff.; vgl. Thiel, Epistolae Rom. Pontif. genuinae I. 698; s. den Briefwechsel Theoderichs mit den Päpsten, bez. Synoden in Monum. Germ. Script. antiquiss. XII. p. 389 ff.

gegenüber zeigte sich Theoderich gerecht. Die gegen sie erlassenen Gesetze blieben in Kraft; der Bau neuer Synagogen war ihnen nicht gestattet, nur die Ausbesserung der alten war erlaubt, jedoch durfte kein neuer Schmuck angebracht werden.[1]) Wiederholt machte der König die Juden auf das Verwerfliche ihres Glaubens aufmerksam und forderte sie zum Übertritte auf[2]); emphatisch ruft er aus: „Was begehrst du, Jude, zeitliche Ruhe, da du doch ewige Ruhe nicht zu finden vermagst?“[3]) Aber andererseits galt für ihn der in einem Erlasse ausgesprochene Grundsatz: Die Religion vermögen wir nicht zu gebieten; denn niemand kann gezwungen werden, gegen seine Überzeugung einen Glauben zu bekennen.[4]) Dem gelehrten Kanzler des Königs schwebte wohl bei Abfassung dieses Erlasses das Wort des Themistius in seinem Panegyricus auf Jovian und auf Valens vor, dass es etwas gebe, was der Gewalt des Herrschers nicht verfallen sei, was jeder Drohung und jedem Angriff trotze, nämlich die Tugend und das religiöse Bekenntnis.[5]) Die alten Privilegien der Juden, welche ihnen die freie Religionsübung zusicherten, bestätigte er „gern“.[6]) Wie in seinem Reiche Römer und Gothen nach besonderem Rechte lebten, so wurde auch den Juden das Recht zugesprochen, Civilstreitigkeiten vor jüdischen Richtern und nach jüdischem Recht auszutragen.[7]) Bereits unter den Söhnen des Theodosius war den Juden eine derartige Vergünstigung gewährt worden.[8]) Allein damals unterwarfen die Kaiser grundsätzlich einen jeden Streitfall den staatlichen Gerichten und nahmen nur speziell religiöse Angelegenheiten hiervon aus. Die Anrufung der jüdischen Vorsteher und Rabbiner durch die streitenden Parteien wurde mit der Anrufung von Schiedsrichtern auf gleiche Stufe gestellt; es war also lediglich ein Akt freiwilliger Gerichtsbarkeit, der ausgeübt wurde. Theoderichs Edikt ändert diese Sachlage vollständig; es erkennt ein besonderes Privatrecht für die Juden an und stellt dies gleichberechtigt neben das

---

[1]) Cassiod. Var. II. 27.

[2]) Var. II. 27 Ende; V. 37 Ende.

[3]) Var. V. 37 Ende.

[4]) Religionem imperare non possumus: quia nemo cogitur, ut credat invitus. Var. II. 27.

[5]) Themist. in Iovian. ed. Dindorf p. 80; vgl. ad Valentem de religionibus das. p. 186 f.

[6]) Var. IV. 33; V. 37; Edictum Theoderici § 143; vgl. Dahn a. a. O. IV. 98.

[7]) Edictum Theod. § 143.

[8]) Cod. Theod. II. 1_{10}; s. o. S. 124.

römische und gothische Recht.[1]) Bei Streitigkeiten zwischen Juden und Römern oder Gothen kam für die Juden natürlich das römische Recht zur Geltung. Sehr wahrscheinlich ist es, dass Theoderich durch diese Bestimmung nur die thatsächlichen Verhältnisse als zu Recht bestehend sanktionierte.

Bei dieser Gesinnung des Königs, der nach seinen eigenen Worten nicht durch Werke des Krieges sondern durch eine gerechte, für seine Völker segenbringende Regierung Ruhm gewinnen wollte, so dass die unterworfenen Völker nur das Eine bedauern sollten, dass sie so spät unter seine Herrschaft gekommen seien[2]), durften naturgemäss die Juden in jedem Falle, wenn ihnen ein Unrecht zugefügt worden war, darauf rechnen, dass von seiten der Regierung alles geschehen würde, um das Unrecht zu sühnen. Und dieses Bewusstsein war damals bereits ausserordentlich wertvoll für die Juden; denn überall waren Geistlichkeit und Pöbel gleich bereit, über sie herzufallen und sie in ihren Rechten zu beeinträchtigen. In Mailand hatten Geistliche Rechte in Anspruch genommen, welche der Synagoge zustanden, und sich in die inneren Angelegenheiten der Juden eingemischt. Auf die Vorstellungen der mailändischen Juden erliess Theoderich zu ihrem Schutze ein Dekret, durch welches er sie vor derartigen unberechtigten Eingriffen schützte; allerdings ermahnte er sie, ihrerseits die Rechte der Kirche und der Kleriker zu achten und sich vor jeder Verletzung derselben zu hüten.[3]) Im Jahre 519 stürmte der Pöbel in Ravenna, angeblich gereizt durch Spöttereien der Juden, die dortigen Synagogen und verbrannte sie. Die Juden eilten beschwerdeführend nach Verona zum Könige, der die gesamte römische Bevölkerung der Stadt — die arianischen Gothen hatten sich offenbar nicht beteiligt[4]) — zum Wiederaufbau der zerstörten Synagogen verurteilte. Wer den auf ihn entfallenden Teil nicht bezahlen konnte, wurde öffentlich ausgepeitscht. Dass die Juden an dem Tumulte nicht selbst schuld gewesen sind, beweist allein schon die Haltung des Bischofs von Ravenna, der in

[1]) Dahn a. a. O. IV. 152 findet hierin nur eine „leise Spur der Anerkennung eines besonderen Privatrechts der Juden". Diese Anerkennung ist vielmehr vollkommen deutlich ausgesprochen. Gaudenzi, gli editti di Teodorico e di Atalarico (Bologna 1884) p. 83 f. meint, dass Theoderichs Edikt kein weiter gehendes Recht zugestehe als cod. Theod. II. 1_{10} (vgl. Glöden, Das Röm. Recht im ostgoth. Reiche 36); s. dagegen Bethmann-Hollweg, Der german.-roman. Civilprozess I. 275.

[2]) Var. III. 43.

[3]) Var. V. 37.

[4]) Nur so geben die Worte „ut omnis populus Romanus Ravennates synagogas . . . data pecunia restaurarent" einen Sinn.

keiner Weise zu Gunsten der Tumultuanten eintrat.[1]) Die Bestrafung war vermutlich deshalb eine so strenge, weil Theoderich die Wiederholung derartiger Aufruhrszenen, wie sie sich jetzt bereits zum zweiten Male während seiner Regierung ereignet hatten, nur durch ein entschiedenes Eingreifen verhüten zu können glaubte. Der erste Fall betraf die römische Gemeinde selbst. Einige Sklaven hatten ihre jüdischen Herren erschlagen; und als die Behörde die Mörder bestrafte, ergriff der Pöbel Partei gegen die Juden, misshandelte sie, sobald sie ihre Häuser zu verlassen wagten und steckte eine Synagoge in Brand. Die Juden wandten sich an Theoderichs Grafen Arigern, und dieser, der offenbar bei der Aufregung und dem Fanatismus der Massen die Verantwortung für ein Einschreiten nicht selbständig übernehmen wollte, berichtete an den König. Theoderich missbilligte in den schärfsten Ausdrücken den Vorfall und wies den Senat an, die Angelegenheit zu untersuchen und die Rädelsführer streng zu bestrafen. Sollte in Zukunft jemand zu Klagen gegen die Juden Veranlassung haben, so sollte er dieselben bei dem Senat vorbringen; keinesfalls dürfe geduldet werden, dass die Volksmassen die Häuser demolieren, um die Schuldigen zu strafen.[2]) Überhaupt strebte er stets danach Gerechtigkeit zu üben. In Rom erhoben die Samaritaner auf ein der römischen Kirche gehöriges Haus Anspruch mit der Begründung, es sei vormals eine samaritanische Synagoge gewesen und zur Zeit nicht im Besitze der Kirche. Die kirchlichen Behörden wandten sich beschwerdeführend an den König. Sie behaupteten, das Haus sei rechtmässiges Eigentum der Kirche, die es nur verpachtet habe; zu synagogalen Zwecken könne es niemals gedient haben, da es seiner ganzen Anlage nach ein Wohnhaus sei. Theoderich wünschte den Streit unparteiisch und gerecht zu entscheiden und überwies deshalb die Angelegenheit an den Grafen Arigern zu genauer Untersuchung[3]); das Ergebnis derselben kennen wir nicht.

---

[1]) Anon. Vales. excerpta de Odoacre et Theoderico § 81 f.

[2]) Var. IV. 43. Grätz V[2]. 37 identifiziert die Ereignisse von Rom und Ravenna, während Dahn a. a. O. III. 200 mit Recht darauf hinweist, dass die Quellen zu genau unterrichtet sind, als dass an eine Verwechselung zu denken wäre. Der Name des Bischofs Petrus passt gar nicht auf Rom; zudem ist die Veranlassung und die Form und Art der Bestrafung in beiden Fällen verschieden. Das Jahr der Synagogenverbrennung in Rom steht nicht fest; indes scheint sie vor dem Ereignis in Ravenna stattgefunden zu haben. Var. IV. 43 stammt nach Ansicht der Herausgeber (in den Monum. Germ. Script. antiqu. XII.) aus den Jahren 509 bis 511.

[3]) Var. III. 45.

Mit dem Tode des grossen Königs verfiel das von ihm gegründete Reich. Innere Zwistigkeiten lähmten seine Kraft, und als Justinian nach der Bezwingung der Vandalen seine besten Heere und seine besten Feldherren gegen Italien aussandte, da erlag nach zwanzigjährigem heldenmütigen Widerstande das Gothenreich dem Ansturm. Ein Jude soll es gewesen sein, der aus den Eingeweiden eines Schweins dem Könige Theodat den unglücklichen Ausgang des Krieges vorhergesagt hat.[1]) Die Juden ergriffen überall lebhaft für die Gothen Partei, während die römische Bevölkerung mit den Griechen sympathisierte. Die Juden in Neapel verteidigten ihre Vaterstadt heldenmütig gegen Belisar; selbst als der Feind schon eingedrungen war, setzten sie ihren verzweifelten Widerstand noch fort.[2]) Über das Verhalten der Juden in Rom schweigen die Quellen völlig. Die Juden hatten auch alle Ursache, mit aller Macht für die Gothenherrschaft gegen die intoleranten Griechen einzutreten. Justinian hatte nicht nur die bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte der Juden in seinem Reiche noch mehr beschränkt, er wagte es sogar, was vorher niemals vorgekommen war, in ihre religiösen Übungen und Bräuche einzugreifen; er verbot die Feier des Passahfestes vor dem christlichen Osterfest[3]) und machte den Juden sogar inbetreff ihres Gottesdienstes Vorschriften.[4]) Mit der Eroberung Italiens durch die Oströmer erlangten natürlich auch deren Gesetze bezüglich der Juden hier Geltung. Doch die Griechenherrschaft war nur von kurzer Dauer. Die Langobarden drangen in Italien ein; und wenngleich Rom selbst dem Namen nach im Besitze des Kaisers blieb, so sank schliesslich seine Oberherrlichkeit zu einem leeren Titel herab. Thatsächlich waren die römischen Bischöfe die Herren von Rom; ganz besonders seit 590 Gregor I. als Nachfolger des an der furchtbaren Pest verstorbenen Pelagius den Papstthron bestieg. Für die Juden in Rom ist darum in der Folgezeit die Haltung der Päpste von ausschlaggebender Bedeutung.

Es war eine schwere, drangsalvolle Zeit für die Bevölkerung Roms, als Gregor der Grosse den Stuhl Petri bestieg. Der Krieg wütete im Lande, wiederholt bedrängten die Langobarden Rom, und zudem schien es, als hätten die Elemente sich zum Untergange der unglücklichen Stadt verschworen. 589 verheerte eine Überschwemmung die Stadt, und kaum war das Wasser zurückgetreten, als die Pest

[1]) Procop. bell. Goth. I. 9.
[2]) Das. I. 8_{10}.
[3]) Procop. Hist. arc. 28.
[4]) Cod. Iust. Nov. 146; s. Grätz V^2. 19 f. 390 ff.

ausbrach, die zahllose Einwohner dahinraffte. Gregors Homilien entwerfen ein schauervolles Bild von den entsetzlichen Leiden, die auf Rom einstürmten.[1]) Auch die Juden müssen in dieser Zeit schwer gelitten haben; aber keiner von allen den christlichen Schilderern jener Leiden erwähnt sie, und jüdische Quellen sind nicht vorhanden, welche die Unglücksfälle, von denen die jüdische Gemeinde Roms betroffen wurde, aufzählen könnten.

Gregor war den Juden gegenüber gerecht und milde; er hoffte und wünschte sie zur Taufe zu veranlassen. Aber während er den Heiden gegenüber Zwangsmittel zur Anwendung bringen und die heidnischen Bauern dermassen mit Steuern belasten liess, dass sie, um sich Erleichterung zu verschaffen, das Christentum annahmen[2]), missbilligte er jede Bedrückung der Juden. „Durch Milde und Güte, durch Ermahnung und Belehrung muss man sie zur Glaubenseinheit vereinigen, damit nicht diejenigen, welche eine sanftmütige Predigt und die Angst vor dem Weltenrichter zum Glauben hätte veranlassen können, durch Drohungen und Schreckensszenen zurückgehalten werden.“[3]) Er verbot streng jede Unbill gegen die Juden, denen in der Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheiten völlige Freiheit zustehe.[4]) Gegen die Zwangstaufe der Juden wandte er sich sehr entschieden.[5]) Dagegen empfahl er, die Juden durch Gewährung äusserer Vorteile für den Fall des Übertritts, z. B. Steuernachlass bis zu einem Drittel u. dgl., zur Taufe zu veranlassen[6]), die Neophyten zu unterstützen[7]) und vor Belästigungen durch ihre früheren Glaubensgenossen zu schützen.[8]) Er bezweifelte eben die Aufrichtigkeit der Gesinnung dieser Täuflinge; und als er darum einst hörte, dass in Agrigent eine grosse Anzahl Juden zum Christentum übertreten wolle, gab er Auftrag, sie materiell zu unterstützen und die Taufe so schnell als möglich an ihnen zu vollziehen, damit nicht „eine lange Verzögerung ihren Sinn ändere“.[9]) Gregor hegte eine tiefe Abneigung gegen das Judentum;

[1]) s. Gregorovius III. 21 ff.

[2]) S. Gregorii Epist. IV. 26. Lib. I.—VII. der Briefe Gregors ist nach Ewald-Hartmann, Gregorii I Registrum epistolarum (Monum. Germ. Epp. tom. I. Berlin 1891), der Rest nach Migne citiert.

[3]) Ep. I. 34.

[4]) Ep. II. 36. XIII. 12.

[5]) Ep. I. 45. IX. 6.

[6]) Ep. II. 38. V. 7.

[7]) Ep. IV. 31; vgl. VIII. 23.

[8]) Ep. I. 69.

[9]) Ep. VIII. 23.

er spricht von der jüdischen Religion als „jüdischer Verderbtheit“ [1]), er hält die wörtliche Auffassung der Bibel, wie sie bei den Juden heimisch war, für verkehrt [2]) und meint überhaupt, dass die Juden dummes Zeug schwatzen, wenn sie das Christentum angreifen. [3]) Entschieden wandte sich der Papst dagegen, dass die Juden christliche Sklaven besassen und kauften. An die Frankenkönige richtete er ein Schreiben, in dem er sie auffordert, diesen Missstand abzustellen [4]); in einem zu Gunsten der Juden erlassenen Briefe, in dem er ausdrücklich betont, dass die Juden nach römischem Rechte leben dürfen [5]), fügt er zum Schlusse ganz unvermittelt hinzu: Christliche Sklaven dürfen sie nicht halten. [6]) Er dringt darauf, dass die christlichen Sklaven ihren jüdischen Herren ohne Entgelt entrissen werden, gleichviel ob sie bereits früher dem Christentum angehört oder sich erst jetzt unter den Schutz der Kirche gestellt hätten. [7]) Es war jedoch nicht Abscheu vor dem Institut der Sklaverei oder vor dem Sklavenhandel, was Gregor zu diesen Massregeln bewog; wurden doch zu seiner Zeit in Rom öffentlich Sklavenmärkte gehalten [8]), ja, er selbst liess zu kirchlichen Zwecken angelsächsische Sklaven kaufen. [9]) Die Juden würden durch die Ausführung dieser Bestimmungen schwer geschädigt worden sein. Viele von ihnen, speziell auch in Rom selbst, lebten vom Sklavenhandel, den sie zum Teil mit erheblichem Kostenaufwande und unter grossen Mühen — namentlich machten sie Reisen nach Gallien — betrieben. [10]) Sie boten deshalb alles auf, um die Ausführung von Gregors Verordnungen zu hintertreiben, Bestechung von Beamten [11]), Scheintaufen [12]) u. dgl. m. Gregor selbst sah

---

[1]) Iudaica perditio Ep. IV. 31.

[2]) I. Reg. Expos. II. 2_{16} zu I. Sam. 1_{22} und Expos. III. 2_7 zu I. Sam. 4_5.

[3]) Expos. III. 2_7 zu I. Sam. 4_5.

[4]) Ep. IX. 109. 110.

[5]) Romanis vivere legibus permittuntur. Ep. II. 36; vgl. cod. Theod. II. 1_{10}, cod. Iust. I. 9_{10}.

[6]) Ep. II. 36.

[7]) Ep. III. 37. IV. 9. 21. VII. 21. Ebenso wie gegen die Juden sollte gegen die Samaritaner vorgegangen werden. Ep. VI. 30; vgl. VIII. 21.

[8]) Beda Histor. II. 1, Joh. Diacon. Vita Greg. I. 21. Paul. Diacon. Vita Greg. 17.

[9]) Ep. VI. 10.

[10]) Ep. III. 37. VI. 29. IX. 36 vgl. I. 45.

[11]) Ep. III. 37.

[12]) Ep. IX. 36.

ein, dass sich die Bestimmungen nicht in ihrem vollen Umfange durchführen liessen und ordnete deshalb einige Erleichterungen an.[1])

Kann man sonach durchaus nicht von einem besonderen Wohlwollen Gregors für die Juden sprechen, so ist seine Gerechtigkeit ihnen gegenüber um so mehr anzuerkennen. Wiederholt trat er zu Gunsten einzelner Juden oder jüdischer Gemeinden ein[2]); bei ihm findet sich zum ersten Male als Einleitung eines Briefes der Satz: „Wie den Juden in ihren Gemeinden keinerlei Freiheit über das gesetzlich erlaubte Mass hinaus gewährt werden darf, so sollen sie doch in ihren Rechten keine Kränkung zu erdulden haben“[3]), ein Satz, der in späterer Zeit die ständige Eingangsformel für die päpstlichen Schutzbullen zu Gunsten der Juden bildete. Wiederholt gingen darum die Juden Gregor an, wenn sie bedrückt und belästigt wurden. Im Auftrage der Juden in Terracina reiste ein gewisser Josef Anfang 591 nach Rom, um über den Bischof, der den Juden ihre Synagoge weggenommen hatte, Klage zu führen.[4]) Als ein schöner Zug der römischen Juden muss es bezeichnet werden, dass sie sich privatim und offiziell beim Papste für ihre Glaubensgenossen verwandten. Römische Juden, die auf Geschäftsreisen häufig nach Südgallien kamen, klagten beim Papst über das Los ihrer Brüder, die mit Gewalt zur Taufe gezwungen wurden; und auf ihre Veranlassung hin schritt Gregor in dieser Angelegenheit ein.[5]) Als der Bischof Victor in Palermo den dortigen Juden ihre Synagoge wegnahm, wandten sich diese an die jüdische Gemeinde in Rom, die nun ihrerseits beim Papste Schritte that, die von Erfolg gekrönt waren.[6])

Die folgenden Jahrhunderte sind die dunkelsten in der Geschichte der Juden in Rom. Ununterbrochene Kämpfe und Verhandlungen, Verwüstungen des römischen Gebietes und Belagerungen der Stadt durch die Langobarden zwangen schliesslich die Päpste, auch den Schein der byzantinischen Oberherrlichkeit abzuschütteln. Sie richteten ihre Blicke auf das aufstrebende Frankenreich. Die Usurpation Pipins ward gut geheissen, Karls Hilfe gegen die Langobarden angerufen, und am Weihnachtstage 800 der Frankenkönig zum römischen Kaiser gekrönt. Karl hat zwar strenge, einschränkende Gesetze bezüglich der Juden

[1]) Ep. VI. 29. IX. 36.
[2]) Ep. I. 34. 45. II. 36. VIII. 25. IX. 6. 55. 56.
[3]) Ep. VIII. 25. Sicut Judaeis non debet esse licentia etc.
[4]) Ep. I. 34.
[5]) Ep. I. 45.
[6]) Ep. VIII. 25. IX. 55.

erlassen [1]); doch waren diese eigentlich nur eine Kodifizierung der bereits früher geltenden Gesetze. Er selbst hatte Juden in seinen Diensten [2]), und gleich ihm zeigten seine Nachfolger sich den Juden günstig gesinnt; Ludwig der Fromme war trotz aller Versuche des Bischofs Agobard nicht zu Massregeln gegen die Juden zu bewegen. Dagegen soll Kaiser Ludwig II. im Jahre 855 ein Gesetz erlassen haben, welches die Austreibung der Juden aus Italien bis zum 1. Oktober des Jahres verfügte. [3]) Ursprung und Datierung des Gesetzes sind jedoch völlig unsicher. [4]) Es ist schon deshalb sehr wahrscheinlich, dass dasselbe niemals in Kraft getreten ist; wenigstens fehlen alle Nachrichten über eine erfolgte Austreibung. Papst Nicolaus I. der 858 den Stuhl Petri bestieg, untersagte dem Bischof Arsenius von Orta aufs strengste den Gebrauch jüdischer Kleidung, welche dieser hatte einführen wollen. [5]) Der Versuch der Einführung und das überaus strenge Verbot jüdischer Kleidung ist nur unter der Voraussetzung verständlich, dass der Bischof die Sitten der in Italien lebenden Juden nachahmen wollte, während der Papst dies deshalb für gefährlich hielt, weil man dadurch zur Nachahmung anderer jüdischer Bräuche gelangen konnte.

Dass diese Besorgnis gerechtfertigt war, hatte wenige Jahre zuvor ein Vorfall in Rom gezeigt, der in der ganzen Christenheit des Abendlandes ungeheures Aufsehen und tiefe Betrübnis verursacht hatte. Der Hauskaplan Kaiser Ludwigs des Frommen, der Diaconus Bodo, ein Mann aus vornehmem alamannischen Geschlecht, der beim Kaiser hohes Ansehen genoss, verspürte den Drang in sich, dem zügellosen Leben am Hofe des Kaisers, an dem auch er teilgenommen hatte [6]), eine Zeit lang fern zu bleiben und eine Pilgerfahrt nach den heiligen Stätten in Rom zu unternehmen. Er erbat und erhielt von seinem kaiserlichen Herrn den erforderlichen Urlaub, und trat im Jahre 838, mit Weihgeschenken Ludwigs reich beladen, die Fahrt

---

[1]) Capitula de Judaeis (Caroli Magni) in Mon. Germ. Leg. Cap. sect. II. tom. I. p. 258.

[2]) Mon. Germ. Script. I. 190. 350; Script. rer. langobard. 372.

[3]) Hludovici II. Capitularia in Mon. Germ. Leg. I. 437. Cap. 4.

[4]) Jedenfalls gehört es nicht in diese Sammlung; es fehlt auch im lib. leg. Langob.; s. Boretius, Capitularien im Langobardenreiche 166; Val de Lièvre, Launegild und Wadia 228; Böhmer-Mühlbacher, Karolingerregesten No. 1168 p. 447.

[5]) Joh. Diac. Vita S. Greg. M. IV. 50; s. Güdemann 48.

[6]) Ep. Alvari XVI. 2 bei Florez, España sagrada XI. 179 quam tibi abundasse in dogmate nostro omnibus clamitas, ita ut passim per diversarum feminarum concubitus in templo nostro te glories dulces tibi habuere complexus.

nach Rom an. Doch der fromme Pilger liess sich, wie die Chronisten melden, von dem Feinde des Menschengeschlechts bethören. In Zusammenkünften mit Juden fasste er den Plan, seine Religion abzuschwören und zum Judentum überzutreten. Ehe er diesen Schritt unternahm, verkaufte er seine christlichen Sklaven, die ihn auf seiner Reise begleitet hatten, und zwar, wie der Chronist mit Abscheu bemerkt, an Ungläubige (paganis). Seinen Neffen zwang er, gleich ihm selbst Jude zu werden. Die Weihgeschenke des Kaisers lieferte er nicht an die Kirchen, für die sie bestimmt waren, ab [1]; er liess sich beschneiden, liess Haar und Bart wachsen, nahm den Namen Eleazar an und heiratete eine Jüdin; vielleicht war die Liebe die Triebfeder seiner Handlungsweise. [2] Allein noch nicht genug damit. Er verschmähte es überhaupt, in einem christlichen Staate zu leben; er verliess Rom und kam in Begleitung anderer Juden Mitte August 839 nach Saragossa, wo er Kriegsdienste nahm. Tiefe Trauer ergriff die gesamte Christenheit; der Kaiser selbst wollte die Schreckensnachricht überhaupt nicht glauben. [3] Seine Auswanderung nach Spanien ist wohl weniger durch den Widerwillen gegen die christliche Herrschaft als durch die Furcht vor Plackereien und Bestrafungen durch die Behörden veranlasst. Darum verliess er auch kurz nach seinem Übertritt, der am Tage vor dem Himmelfahrtsfeste (23. Juni) stattfand [4], Rom; denn bald darauf, im August desselben Jahres, finden wir ihn bereits in Spanien. Hier trat er mit dem Fanatismus, der

---

[1] Alvaro Ep. XVIII. 11 (Florez 201) nennt ihn nicht nur profanator iuris divini und sacrarii violator, sondern auch vasorum Dominii latro, was wohl kaum eine andere Deutung zulässt.

[2] So könnte man wenigstens die Worte Alvaros Ep. XVIII. 16 (Florez 207) deuten: Cur venereas voluptates secutus Veneris factus es servus? Si te libido delectat et virginitas floridaque castitas non horret, non Judaeos sed Mamentianos (d. h. Mohammedaner) inquire etc.

[3] Die Hauptquelle sind die Annales Bertiniani (Mon. Germ. Script. I. 433); ferner Chron. Sangall. bei Duchesne, Hist. Francor. Script. III. 469; Annal. Alamann. (Mon. Germ. Script. I. 49), Annal. Weingart. das. 65, Annal. Einsiedl. das. III. 139, Hermanni Augiensis Chron. das. V. 103, Bernoldi Chron. das. 420. Masdeu, Histor. crit. de España XIII. 235 und Kayserling, Monatsschr. IX. (1860) 244 nehmen an, dass Bodo gar nicht nach Rom gereist, sondern in Südfrankreich Jude geworden sei. Die Quellen bieten für diese Auffassung keine Stütze. Die Zusammenkünfte mit Juden, der Plan zum Übertritt und der Verkauf der Reisebegleiter fallen nach Annal. Bert. in die Zeit nach Vollendung seiner Reise, d. h. nach der Ankunft in Rom.

[4] Chron. Sangall. Allerdings geben alle Quellen mit Ausnahme der Annal. Bertin. 838 als das Jahr des Übertritts an. Dies erklärt sich daraus, dass Bodo,

den Apostaten eigen ist, für das Judentum und noch entschiedener gegen das Christentum auf und suchte die Regierung und das Volk gegen die spanischen Christen aufzureizen, um diese zur Verleugnung des Christentums und zum Übertritt zum Judentum oder Islam zu bewegen. Im folgenden Jahre 840 führte er mit dem Ritter Pablo Alvaro in Cordova, einem getauften Juden, einen Briefwechsel, der zum grössten Teile erhalten ist, und in dem die beiden Convertiten den vergeblichen Versuch machten, einander zu dem Glauben zurückzuführen, in welchem sie geboren waren.[1]) Schliesslich wandten sich die hart bedrängten spanischen Christen an den Frankenkönig mit der Bitte, von dem spanischen Khalifen die Auslieferung des Apostaten zu verlangen. Ob Karl gelegentlich der Erneuerung des Friedens von den gerade damals anwesenden Gesandten 'Abderrahmans die Auslieferung erlangt hat, wird nicht überliefert; fast scheint es, als könnte man aus dem Berichte, der zunächst von der Entsendung des Vertrages und der Vollziehung des Vertrages spricht, entnehmen, dass der König in Ermangelung eines jeden Rechtstitels es gar nicht erst versucht hat, die Auslieferung Bodos zu erwirken.[2])

Die Geschichte der Stadt Rom im neunten und zehnten Jahrhundert ist die Geschichte einer ununterbrochenen Kette von Aufständen und Gewaltherrschaften, denen auch die Ottonen auf die Dauer nicht Einhalt zu gebieten vermochten. Zeitweise beherrschten Frauen, wie Theodora und Marozia, die Stadt und vergaben die Papstkrone nach Gutdünken; dann hatte der Emporkömmling Alberich das Schicksal Roms in seiner Hand. Sein Sohn, der jugendliche Wüstling Octavianus, vereinigte mit der Fürstengewalt die Papstwürde; aus seiner Hand empfing Otto der Grosse die Kaiserkrone. Über die ausserordentliche Pracht und Grossartigkeit dieses Schauspiels besitzen wir den ausführlichen Bericht eines römischen Juden, welcher der Kaiserkrönung als Augenzeuge beigewohnt hat.[3]) Nach Ottos Tode gewinnen die Crescentier Macht, und Ottos III. Aufenthalt in Rom ist durch

---

wie Ann. Bert. berichten, seine Reise bereits 838 angetreten hat. Demgemäss wird man auch in der Chronologie dem ausführlichen Berichte der Ann. Bert. zu folgen haben.

[1]) Florez, España sagrada XI. Ep. XIV.—XX. p. 171—218; vgl. die Vorbemerkungen p. 19 ff. Einen Überblick über diesen interessanten Briefwechsel giebt Kayserling, Monatsschr. X. 245 ff. Das Jahr 840 n. Chr. giebt Alvaro selbst gelegentlich der Berechnung der Ären nach Daniel 12_{12} als Zeit der Abfassung an.

[2]) Annal. Bertin. a. a. 847 p. 442.

[3]) Josippon ed. Breithaupt VI. 30 (p. 667 ff.); s. Literatur.

Kämpfe und Aufstände ausgefüllt. Daneben gehen die Feldzüge und Verwüstungen der Sarazenen und der langobardischen Fürsten und andere Unglücksfälle, wie z. B. die gewaltigen Tiberüberschwemmungen unter Nicolaus I.[1]) Die Sarazenen drangen wiederholt bis in Roms nächste Umgebung vor, ja im Jahre 846 plünderten sie die Peterskirche und die Paulskirche in Rom.[2]) Kaiser Otto II. erlitt eine schwere Niederlage im Kampfe mit den Sarazenen, und rettete sein Leben nur dadurch, dass ein Jude Kalonymos ihm sein Pferd anbot, auf dem er entkam.[3])

Von den Juden in Rom erfahren wir in dieser ganzen Zeit nichts. Papst Leo VII. empfahl dem Erzbischof von Mainz auf eine Anfrage, ob er die Juden zur Taufe zwingen oder aus seinem Gebiete vertreiben solle, die Juden durch Predigten zu bekehren. Sollte ihm dies nicht gelingen, so autorisiere der Papst ihn (cum nostra auctoritate), die Juden auszutreiben; denn es zieme sich nicht, mit den Feinden Gottes irgend welche Gemeinschaft zu haben.[4]) Auf die Juden Roms hat der Papst diese Grundsätze nicht angewendet; allerdings fehlte ihm die Macht dazu völlig, da Alberich, der den gefügigen Papst erhoben hatte, das weltliche Regiment in seiner Hand hielt. Das Interesse des Geschichtsforschers wendet sich in dieser Zeit dem erwachenden geistigen Leben unter den Juden in Italien zu, das eine immerhin ansehnliche Zahl von Schriften, deren Verfasser wir allerdings nicht kennen, hervorgebracht hat. Die bedeutendsten Vertreter des Geisteslebens der italienischen Juden finden wir in der Gelehrtenfamilie der Kalonymiden in Lucca, die auf Veranlassung der Karolinger nach Mainz übergesiedelt sein und den Grund zu der jüdischen Wissenschaft in Deutschland gelegt haben sollen.[5])

---

[1]) Vita Nicolai I. bei Muratori, Script. III. 2 p. 302 f.

[2]) Annal. Bertin. p. 442.

[3]) Thietmar Chron. III. 12 in Monum. Germ. Script. III. 765; s. Giesebrecht Kaiserzeit I.[3] 849; Bresslau in L. Geigers Ztschr. f. d. Gesch. der Juden in Deutschland I. 156 ff.; Aronius das. II. 82 ff.

[4]) Jaffé Monum. Moguntina 337 f.

[5]) Über die Kalonymiden s. עמק הבכא 13; מצרף לחכמה 14b; Šelomoh Luria RGA No. 29; Rapoport בכורי העתים X. 40 f. 111 ff. XI. 100, Carmoly in Josts Annalen I. 222; Luzzatto, Giudaismo illustrato 30; Zunz GV[2] 378 f., Literaturgesch. 107; Monatsschrift 1854 S. 236 ff., 1884 S. 250 ff.; Grätz V[2]. 193; Güdemann 11 f.; Giesebrecht, Bresslau, Aronius a. a. O.

Sittengeschichtliches aus dieser Periode.

Die Zerstörung der heidnischen Kulturwelt hatte traurige Folgen. Das Evangelium für die Mühseligen und Beladenen dieser Welt blieb solange eine Lehre für die Herzen, bis es zu einem politischen Glaubensbekenntnis umgeprägt wurde. Es war bisher nicht viel mehr gewesen als ein etwas bizarres, romantisch angehauchtes soziales Programm, an dessen Verwirklichung im Staate wohl nur Schwärmer geglaubt. Jetzt, wo das Christentum infolge politischer Ereignisse, die ohne sein Mitthun den Sturz des römischen Heidentums beschleunigten, sich aus der Stellung der Geduldeten zur Rolle der andere duldenden Macht erhoben, ward es zu seinem eigenen Schaden wie jede zu einer politischen Herrschaft gelangte Religion intolerant gegen Wesen und Wissen der Überwundenen. Dabei war es nicht imstande, an die Stelle des Zerstörten ein wertvolles Neues zu setzen, und jene gedrückte Mattigkeit, welche länger als ein halbes Jahrtausend die Geister gleichsam in lähmende Sklavenketten gefesselt hielt, war die Folge. Statt dass die gewaltige Wandlung der Meinungen, der völlige Umsturz alles Bestehenden einen mächtigen neuen Aufschwung des Wissens und des Schaffens herbeigeführt, statt dass die neuen Ideeen neue grosse Geister geweckt, brachten sie eine völlige Lähmung der Schaffenskraft hervor, wie sie in der Geschichte des Geistes und der Kultur ohne Gleichen ist — man müsste sich denn für die in ihrer Art und Anlage unselbständigen und unbedeutenden Leistungen der Kirchenväter und Liturgiker begeistern können. Was liebeglühende Sendboten des Christentums nicht vermocht, das vollbrachte das grausame Schwert und der grausamere Fanatismus gläubiger Fürsten — Europa ward der Erdteil des Christentums. Während aber diese Umwälzung für

die Länder der Unkultur von verhältnismässig grossem Vorteil war, bedeutete sie für Italien und vor allem für Rom einen gewaltsamen Stillstand, wenn nicht einen Rückschritt. Die Masse des Volkes verstand es oder lernte es, ihr Heidentum mit der neuen Lehre zu vereinigen, die Philosophen aber und die Gebildeten hielten sich grollend zurück und spotteten über das Bekenntnis des Galiläers, das eine ideale Glückseligkeit auf Erden versprach, wie sie nur eine andre Welt bieten kann. Sie ahnten und wussten, dass mit dem Siege des Christentums die Kulturwelt des Altertums zu Grabe getragen wurde. Vom Norden herandrängende germanische Heerhaufen und im Süden angreifende Freischaren sarazenischer Räuber vernichteten dann im Bunde mit der durch den Untergang ihres religiösen Bekenntnisses gänzlich verrohten Bevölkerung den letzten Rest, die Trümmer der alten Herrlichkeit. Die Bedeutung der Stadt bestand in ihren historischen, allerdings auch meist verkannten und durch die Volkssage seltsam verzerrten Reminiszenzen. Der wachsende Glanz der neuen Hauptstadt im Osten drückte Rom völlig in die Stellung einer Provinzialstadt herab. Erst das Erstarken des Weltgedankens eines Papsttums brachte eine Wandlung zum Bessern. Rom musste sich mit dem Ruhm begnügen, nicht mehr die politische, sondern die religiöse Hauptstadt der Welt zu sein.

Die gesunkene Bedeutung der Stadt zeigte sich schon rein äusserlich in der fast unglaublichen Verringerung der Zahl ihrer Bewohner. In den letzten beiden Jahrhunderten des hier in Betracht kommenden Zeitalters hatte sich diese Zahl schon gehoben und betrug doch nur 40 000 Seelen. Was bedeutete das gegenüber der Millionenbevölkerung des heidnischen Rom![1]) Das eigentliche Leben der Stadt beschränkte sich auf den Umkreis des Kapitols und des Campus floris. Die einst so dichtbevölkerten Gegenden des Celius und des Aventins glichen volkslosen Einöden. Trastevere verlor fast seine ganze Bevölkerung und erlangte nie mehr seine in der Kaiserzeit so schnell gewonnene Bedeutung. Trotzdem scheinen die Juden der Stadt noch immer hier ihre hauptsächlichsten Sitze gehabt zu haben. Wenigstens nennt noch ein Dokument aus dem Jahre 1219 eine Strasse in Trastevere, nahe bei S. Cecilia, welche den Namen „Judenstrasse“ (Rua Judeorum) führte.[2]) Aber schon in dieser Zeit begann die Wanderung der Juden auf das linke Tiberufer, so dass man als Wohn-

[1]) P. Castiglioni, Della popolazione di Roma 1878 S. 166; Zwischen 774—962.
[2]) Rodocanachi 23.

sitz der Gemeinde in dieser Zeit die beiden durch den pons Fabricius, der deshalb die „Judenbrücke“ (Pons iudeorum)[1]) genannt wurde, verbundenen Tiberufer ansehen kann. Es ist mehr als wahrscheinlich, dass auch auf der Tiberinsel Juden gewohnt haben und dass der zeitgenössische Bericht über ein altes Bethaus auf der Insel mehr als eine Sage war.[2])

Wie sah es in jener Zeit dort in der jüdischen Gemeinde aus? Die Antwort auf diese Frage kann leider nur äusserst mangelhaft ausfallen. Jüdische Quellen über das innere Leben und Treiben der Gemeinde mangeln so gut wie gänzlich, und die wenigen christlichen Schriftsteller vergessen unter dem allgemeinen Weh der Stadt das ihre jüdischen mitleidenden Stadtgenossen Betreffende mitzuteilen — wenn sie das nicht gar, durch ihren frommen Eigendünkel verblendet, unter ihrer Würde erachten. Der Vergleich mit den dürftigen Berichten über die jüdischen Schwestergemeinden des Westens bietet dabei eine nur recht spärliche Ausbeute. Das wenige Bekannte ist aber doch geeignet, das Interesse für die jüdische Gemeinde Roms in dieser Zeit wachzurufen.

Die Kopfzahl der Gemeinde hatte sich wohl in demselben Verhältnis wie die übrige Einwohnerzahl unglaublich rasch vermindert. Die zahlreichen Bethäuser waren infolge dessen ihrer Beter beraubt und eingegangen oder durch Feuer und Schwert der Rom angreifenden Heerhaufen wie durch den unheiligen Fanatismus zerstört worden. Von derartigen Angriffen auf die Gotteshäuser der Gemeinde ist schon mehrfach berichtet worden, und es ist schon ein betrübendes Zeichen für die Rohheit der Sitten, dass Kaiser und Päpste wiederholt ihre Stimme zum Schutz der Tempel Gottes erheben mussten.[3]) Allerdings glaubten es die Kaiser ihrem neuen Glauben gegenüber schuldig zu

---

[1]) Graphia aureae urbis Romae (Urlichs, Codex topographicus 118) Fabricii in ponte iudeorum; De mirabilibus civitatis Romae (das. 128, ed. Parthey 4) durch Verwechslung: Pons Adrianus qui dicitur Judaeorum, quia ibi Judaei habitant; das. (bei Graesse, Beiträge zur Lit. und Sage des Mittelalters, Dresden 1850 S. 5) circus Flaminius ad pontem Judeorum, d. h. pons Fabricius; Dokument von 1018 (Marini, papiri diplomatici Nr. 42 S. 68): et ad medium Pontem, ubi Judei habitare videntur [solent]; Dokument von 1049 (das. Nr. 49 S. 86): usque ad Pontem Judeorum medium Flumen; Anonymus Magliabecchianus (Urlichs 155): ante pontem Fabricium, id est Judaeorum; das. (S. 158) Pons Fabricius id est pons Judei; Jordan Novae quaestiones topographicae (Königsberg 1868 S. 11): l'altro fabricio e de li iudei (vgl. S. 14: ad medium pontem).

[2]) Josippon (Mantua) 133a.

[3]) cod. Theod. XVI. $8_{12.\ 21.\ 26.}$; Greg. Epp. IX. 6, 55.

sein, um ihren Eifer für denselben auch nach aussen zu bethätigen, den Bau neuer Synagogen zu untersagen. Sie gestatteten nur die Ausbesserung der alten Bethäuser.[1]) Dies mag wohl der erste Anlass zur Gründung von Privatsynagogen gewesen sein, von denen besonders in der Folgezeit in Rom noch öfters die Rede ist. So hatte im Jahre 539 ein gewisser Nasas (Nathan?) auf Sizilien ein Bethaus „im Namen des gottseligen Elias" errichtet[2]), und im 10. Jahrhundert wird gar von einem alten Bethaus des Josef auf der Tiberinsel in Rom erzählt.[3])

In der Verfassung der Gemeinden war keine Änderung eingetreten. Es ist mit grosser Sicherheit anzunehmen, dass die Titel und Ämter der Gemeindebeamten dieselben wie in der Vorzeit gewesen sind.[4]) In den Reskripten der Kaiser werden neben dem Patriarchen d. h. dem Exilsfürsten (ראש הגלות) als ihm untergeben Archisynagogi (ראש הכנסת), Patriarchae und Presbyteri (זקנים)[5]) genannt. Die Patriarchen werden an anderer Stelle als Patres synagogarum[6]) bezeichnet und sind wahrscheinlich mit den Didascali (רבנים) zu identifizieren.[7]) Die Presbyteri heissen in einer justinianischen Novelle Archipherecitae (רישי פרקא), an anderen Stellen führen sie den lateinischen Titel seniores. Besondere Beachtung verdient der Umstand, dass die Hierei (כהנים) noch im vierten Jahrhundert eine religiöse Sonderstellung einnahmen und sogar den Archisynagogi übergeordnet gewesen zu sein scheinen.[8]) Der Archisynagogus war nicht mehr wie in früheren Zeiten der Prediger[9]); diese Stellung füllten jetzt die Presbyteri aus.[10]) Zu ihren Amtspflichten gehörte auch noch besonders die Bestimmung des für das Gemeindeleben so wichtigen Jahres-

---

[1]) Nov. Theod. II Tit. 3 § 3 u. 5; cod. Theod. XVI $8_{25.\ 27}$.

[2]) Greg. Epp. III. 37 s. o. S. 40. Anm. 4; anders Güdemann 28.

[3]) Josippon (Mantua) 133a.

[4]) Die oben S. 41 ff. nach den Inschriften gegebene Darstellung der Verfassung gilt auch für diese Periode, aus der ja ein grosser Teil der oben benutzten Inschriften stammt.

[5]) cod. Theod. XVI. 8_{13}; פרסבטרו u. פרסביטרו (GJAscoli Iscrizioni inedite o mal note (in Congresso internaz. degli orientalisti, Firenze 1878 I. 281 u. 292).

[6]) Vgl. Pater u. Pateressa (רבן u. רבנית) Ascoli a. a. O. 285 u. 291; Rebbites das. 293 und ריבי das. 296.

[7]) vgl. *διδασκαλος* (Ascoli a. a. O. 289) und רבנן דאגדתא Grätz V^2 392.

[8]) cod. Theod. XVI. 8_4.

[9]) s. o. S. 43. 49.

[10]) Midr. Ps. 30^3 (S. 234) בשעה שהזקן יושב ודורש ואומר כך אמר פלוני Vgl. Zunz G.V^2. 359c.

kalenders im Lehrhause (בית הועד) nach den feststehenden Kalenderregeln.[1]) Eine durch die Zeitumstände ausserordentlich gehobene Bedeutung besass das Amt des womöglich stimmbegabten Vorbeters (חזן הכנסת[2]) und שליח צבור).[3]) Mit dem Schwinden der Kenntnis des Hebräischen waren besondere Vorbeter nötig geworden, die durch eine bestimmte Kantilene (חזנות) und, falls sie dichterisch begabt waren, durch eigene Dichtungen den Gottesdienst verschönerten und ihm eine besondere Weihe gaben. Die letzte Entscheidung in religiösen Angelegenheiten, lag in den Händen der Primates[4]) (ריש כלה, ראשי ישיבה), die in den Hochschulen Palästinas und Babels nominiert wurden.[5]) Sie hatten auch die alleinige Jurisdiktion bei Vergehen gegen die Religion. Im Falle des Ablebens des Patriarchen gehörte ihnen die für jenen gesammelte Steuer. Die Sammlung der Steuer für den Patriarchen gehörte mit zu den Berufsgeschäften der Archisynagogi oder Presbyteri, die in Ausübung dieses Amtes von den Juden als Apostoli (שליחים)[6]) bezeichnet wurden. Eine Besoldung erhielten wahrscheinlich nur die gänzlich unbemittelten Beamten.[7]) Über den Wahlmodus dieser Beamten ist nur soviel bekannt, dass die Presbyter von der ganzen Gemeinde mit Stimmenmehrheit gewählt wurden.[8]) Die Stellung aller dieser Gemeindebeamten war durch ihre staatliche Anerkennung noch besonders gehoben. Sie genossen alle Privilegien der christlichen Kleriker und waren insbesondere von den Kurillasten befreit.[9]) Diejenigen von ihnen, die aber bereits Dekurionen waren, sollten wenigstens von den mühseligen prosecutiones (Steuereinziehungen) befreit sein.[10]) Von dieser Immunität waren aber ausdrücklich diejenigen ausgenommen, welche nur um der Steuern willen

---

[1]) Das. 4[4] (S. 43) שהזקנים יושבים לעבר שנה und bes. 19[10] (S. 168) vgl. Ex R. 31_{15} (S. 116b), Lev. R., 26_4 (S. 73b), Tanh. Mišp. 7 (S. 85).

[2]) Midr. Ps. 17_5 (S. 128f.) עומד כמלאך אלהים.

[3]) Das. 6_1 (S. 57), 25_5 (S. 211).

[4]) cod. Theod. XVI. 8_8: suam de religione sententiam.

[5]) cod. Theod. XVI. 8_{29}: Judaeorum primates, qui in utriusque Palaestinae synedriis nominantur. כלה [ראש] ריש ist ein Titel, den die Babylonische Hochschule erteilte, z. B. an Ḥasdai b. Izḥak ibn Šaprut; Zunz Syn. Poesie 107.

[6]) Cod. Theod. XVI. 8_{14} vel quos ipsi apostolos vocant. Vgl. Hieronymus in epist. ad Galatas I. 1 (Migne 26_{335}) Silas [Silai] l. שליח und Grätz IV476. Die Patriarchensteuer auch ἀποστολή genannt. Vgl. Ascoli a. a. O. 293.

[7]) Eliah R. XVIII. 29a.

[8]) Midr. Ps. 8_3 (S. 76) בשעה שהוקן מתמנה וכו׳.

[9]) cod. Theod. XVI. $8_{8.\ 13.}$ u. ö.

[10]) cod. Theod. XVI. 8_2. Vgl. o. S. 116, 122, 124f. zum Folgenden.

sich dem geistlichen Stande anschlossen.[1]) Als dann später (seit 383) diese Steuerfreiheit auch den christlichen Klerikern nicht mehr zugestanden wurde, mussten die jüdischen Gemeindebeamten einen Bevollmächtigten als Ersatzmann stellen.[2]) Jede Beschimpfung des Patriarchen war strafbar[3]), seine Privilegien wurden geschützt[4]), die weitere Einziehung der für ihn gesammelten Steuer aber im Jahre 429 definitiv verboten.[5])

Wie die Griechen, Franken, Sachsen, Langobarden und Friesen bildeten auch die Juden in Rom eine schola peregrinorum (Genossenschaft oder Vereinigung der Fremden).[6]) Die Judenschola wird zwar bei den ersten Kaiserkrönungen in Rom nicht genannt[7]), doch scheint aus der Erwähnung hebräischer Huldigungsgesänge, welche den Kaiser beim Besuche des Kapitols neben lateinischen und griechischen begrüssen, in der Graphia aureae urbis Romae eine Anteilnahme der jüdischen Bevölkerung an der Kaiserhuldigung wenigstens seit dem Ausgange des zehnten Jahrhunderts hervorzugehen.[8]) Von einer korporativen Vertretung der Gemeinde erfahren wir fast nichts. Vielleicht war eine offizielle Beteiligung der Gemeinde bei Leichenbegängnissen der höchsten Geistlichen, nicht nur in der Auvergne, wo die Juden den Bischof mit brennenden Fackeln zu Grabe geleiteten, sondern auch in Rom üblich.[9])

Der neue christliche Staat gewährte dem Judentum völlige Kultusfreiheit. Kaiser Valens[10]) und nach ihm Theoderich[11]) und unter den Kirchenfürsten vor allem Gregor der Grosse[12]) hatten sie mehrfach unzweideutig proklamiert — und es ist wohl anzunehmen, dass diese also bestätigte Freiheit auch respektiert wurde. Der schon frühzeitig ausgesprochene Grundsatz: „Die Sekte der Juden soll durch

---

[1]) Gans in Zunz Zeitschr. 243.
[2]) cod. Theod. XII. 1_{99}.
[3]) Das. XVI. 8_{11}.
[4]) Das. 8_{15}.
[5]) Das. 8_{29}.
[6]) Die Wandlung des Begriffes Schola s. Liebenam: Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens 275—278.
[7]) Gregorovius II. 465.
[8]) Urlichs Codex topogr. 124, Gregorovius III. 499.
[9]) Gregorius de vitis patrum 6 (Migne 72_{213}).
[10]) Cedren. 544, ebenso Jovian s. o. S. 121.
[11]) Cassiod. Var. II. 27.
[12]) Greg. Epp. II. 36, VIII. 25, XIII. 12.

kein Gesetz beschränkt werden“ [1]) ist für das ganze Mittelalter in Rom massgebend gewesen. Er verhinderte aber nicht, dass man die rechtliche und bürgerliche Freiheit immer mehr einschränkte. Wohl bezeichnete man die Juden als nach dem römischen und dem gemeinen Recht Lebende. [2]) Sie waren auch, wie alle Bürger des Staates, zur Erfüllung aller vom Staate ihnen auferlegten Pflichten gehalten. [3]) Um wahrscheinlich einem alten Brauche zu genügen, befreite man in jeder Gemeinde zwei oder drei jüdische Personen von allen diesen Lasten. [4]) Ja die Gerichtsbehörden nahmen soweit auf die Sabbathe und die jüdischen Festtage Rücksicht, dass sie an ihnen Juden niemals vorluden. [5]) Man gestattete sogar nach Übereinkunft der Parteien eine Schlichtung zivilrechtlicher Streitigkeiten durch den Patriarchen, dessen Entscheidungen die staatlichen Behörden gegebenenfalls zu vollstrecken hatten. [6]) Ebenso wurde den Vorstehern der jüdischen Gemeinden im Ostreich seit 396 die Handelspolizei übertragen. [7]) Dagegen waren die Juden wie die Samaritaner seit dem Jahre 404 von der militärischen Laufbahn ausgeschlossen. [8]) Die Ausübung der Rechtsanwaltschaft ward den studierten Juden noch im Jahre 418 gestattet. [9]) Aber bereits im Jahre 425 wurde ihnen das Fungieren als Rechtsbeistand untersagt [10]) und, als sie das Gesetz von 438 von allen bürgerlichen Ehrenstellen ausschloss, ward das Verbot, als Verteidiger aufzutreten, ausdrücklich wiederholt. [11]) Überhaupt sollten Juden, und neben ihnen Samaritaner, Häretiker und Heiden keine richterlichen Entscheidungen an Christen vollziehen und besonders nicht Gefängniswärter sein, da es angeblich häufig vorgekommen war, dass Glaubenshass das bittere Los der Inhaftierten noch erschwerte. [12]) Zum niederen Bamtenstand scheint man aber Juden doch noch zugelassen zu haben. Rutilius Namatianus ärgerte sich z. B. nicht wenig über den allzu grossen

---

[1]) cod. Theod. XVI. 8_9.

[2]) Judaei Romano et communi iure viventes (Cod. Theod. II. 1_{10}; Greg. Epp. II. 36.

[3]) cod. Theod. XII. 1_{157} f.

[4]) Das. XVI. 8_3.

[5]) Das. II. 8_{26}, VIII. 8_8, XVI. 8_{20}.

[6]) Das. II. 1_{10}.

[7]) Das. XVI. 8_{10}.

[8]) Das. XVI. $8_{16.\ 24}$. Const. Sirm. 6 (404, 418 u. 425).

[9]) Das. XVI. 8_{24}.

[10]) Const. Sirm. 6.

[11]) Nov. Theod. II., Tit. 3 § 2.

[12]) Das. § 7.

Eifer eines jüdischen Hafenaufsehers, den er dafür in einigen boshaften Versen in seinem poetischen Tagebuch verewigte.[1]) Es wirft ein schlechtes Licht auf die Justiz dieser Tage, dass es einer ausdrücklichen Erklärung bedurfte, dass auch das den Juden Geraubte je nach der gesetztlichen Erstattungspflicht drei- bis vierfach ersetzt werden sollte.[2])

Die Abgaben an den Staat müssen eine ausserordentliche Höhe erreicht haben. Wohl hatte Kaiser Julian den fiscus iudaicus aufgehoben und die für denselben angefertigten Steuerlisten (*βρέβια*) vernichten lassen.[3]) Aber die Klagen über drückende Steuerlasten hörten damit noch nicht auf.[4]) Die Quälereien durch immer neue Dekrete und neue Erlässe und die infolgedessen nötigen Schreibereien, die ausserordentliche Zahl der niederen und höheren Behörden, die innerhalb ihres Einflussgebietes mit allerlei Plackereien nicht sparten, entlockten den Predigern jener Zeit manchen Seufzer.[5]) Die Libellarii der Römer, welche schriftliche Kriminalanklagen der Delatoren abfassten waren besonders gefürchtet und gehasst.[6]) Von der Quartierlast waren die Synagogen befreit.[7])

Über die in der Gemeinde gepflegten Berufszweige erfahren wir ebenfalls nur sehr wenig. Gelegentlich ist von einem jüdischen Fischer die Rede[8]), ein andermal wird von einem jüdischen Bauern[9]) gesprochen. Aus anderen Teilen Italiens hören wir von jüdischen Schenkwirten[10]) und Ärzten[11]), deren Beruf wohl auch in Rom heimisch war. Dagegen war der Handel der römischen Juden auch in dieser Zeit nicht unbedeutend. Von den gesetzlichen Bestimmungen über den jüdischen Handel seien die beiden folgenden erwähnt. Den Juden war der Handel mit Gegenständen des christlichen Kultus verboten.[12]) Andrerseits war den Nichtjuden untersagt, die Preise der von Juden

---

[1]) Rut. Nam. de reditu suo I. 383 ff.
[2]) Cod. Theod. XVI. 10_{24}.
[3]) Juliani imp. quae supersunt rec. Hertlein II. 512 f.; s. o. S. 120.
[4]) Grätz IV. 340. Zunz, Syn. Poesie S. 9.
[5]) Midr. Ps. 104^{21} (S. 445).
[6]) Das. 120^{4} (S. 505).
[7]) cod. Theod. VII. 8_{2}; s. o. S. 121.
[8]) Eliah Z. XIV. 59a.
[9]) Das. R. XVIII. 30a קוריית *χωρίτης*, vgl. Z. I. 52a
[10]) Ambrosius de fide III 10_{65} velut judaici caupones
[11]) Inschriften in Venosa (Ascoli Iscrizioni a. a. *ἀρχιατρός*; Šabthai b. Abraham Donnolo חכמוני (Castelli) Einltg. S
[12]) Greg. Epp. I. 66.

zum Verkauf gestellten Waren nach Willkür zu bestimmen.[1]) Von der Ausdehnung des Handels kann man sich schon daraus ein Bild machen, dass ein Jude sein eigenes Schiff zur Deckung seiner Schulden verkaufen konnte.[2]) Ihr Handel beschränkte sich also nicht auf Italien, sondern suchte weitere, sogar überseeische Bezugs- und Absatzgebiete. „Sehr viele Juden, welche in dieser Provinz (Rom) leben, reisen im Gebiete von Marseille in allerlei Geschäften herum", heisst es in einem Briefe Gregors.[3]) Aus einem anderen erfahren wir, dass Juden aus den gallischen Gebieten Sklaven einführten.[4]) Man hat sich also nicht über die genaue Kenntnis des Frankenlandes bei einem römischen Juden zu verwundern, der neben der Loire und der Seine auch einzelne Städte wie Tours, Amboise und Chinon in seinem Werke nennt.[5]) Dieser Handel der Juden mit Sklaven, der wohl von den Juden Italiens besonders deshalb so eifrig gepflegt wurde, um geeignete Arbeitskräfte für die von ihnen besessenen Ländereien anzuwerben[6]), hatte eine ganze Reihe von besonderen Gesetzesbestimmungen hervorgerufen, die aber nie volle Geltung erlangt zu haben scheinen. Wenigstens muss ihre häufige Wiederholung diesen Verdacht erwecken. Auch die Gesetzgeber waren darüber nicht einig, wie sie den Besitz christlicher Sklaven in jüdischer Hand regeln sollten. Anfangs (335) verbot man nur die Beschneidung christlicher Sklaven und erklärte, dass der Sklave durch die Beschneidung die Freiheit erlangt habe.[7]) Da dieses Gesetz wirkungslos blieb, untersagte man (336) den Besitz christlicher Sklaven völlig.[8]) Wieder umsonst! Da drohte man (339) denjenigen, welche einen christlichen Sklaven beschnitten, mit der Todesstrafe.[9]) Eine Zeit lang scheint diese äusserste Verschärfung des Gesetzes die erwartete Wirkung gehabt zu haben. Aber bald waren wieder die alten Zustände hergestellt. Man musste von neuem (384) den Besitz christlicher Sklaven streng untersagen und kaufte die zur Zeit im Besitze von Juden befindlichen für eine entsprechende Summe frei.[10]) Eine Bestimmung des Jahres 415, welche den Besitz christ-

[1]) cod. Theod. XVI. 8_{10}, allerdings für das Ostreich.
[2]) Greg. Epp. IX. 56 (Jaffé 1564).
[3]) Das. I. 45.
[4]) Das. VII. 24, IX 36.
[5]) Josippon (Mantua) 1b, 3c (18).
[6]) Greg. Epp. IV. 21.
[7]) cod. Theod. XVI 9_1.
[8]) Euseb. Vita Const. 4_{27}.
[9]) cod. Theod. XVI. 9_2 u. a. O.
[10]) Das. III. 1_5.

licher Sklaven erlaubte, wenn denselben freie Religionsübung zugestanden wurde [1]), verdrängten dann die Erlässe von 417 und 423, welche den Erwerb christlicher Sklaven den Juden endgültig untersagten. [2]) Während der Gothenherrschaft scheint dieses Verbot nicht so streng durchgeführt worden zu sein. [3]) Für die Folgezeit wurden dann Gregors Bestimmungen massgebend, welche das Halten christlicher Sklaven untersagten [4]) und die Freilassung der Vorgefundenen „nach dem Gesetze" verfügten [5]), dagegen die noch im Jahre 438 von neuem [6]) erlassene Bestimmung des römischen Rechts, welche für die Beschneidung eines Sklaven die Todesstrafe androhte, gänzlich aufhoben. [7]) Trotz alledem hatte aber der Handel mit christlichen Sklaven nicht aufgehört, und noch das römische Konzil von 743 musste denjenigen mit dem Banne drohen, welche Sklaven an Juden verkaufen würden. [8]) Der Sklavenhandel war aber durchaus kein Monopol der Juden. Venetianische Kaufleute bereisten die Städte des Abendlandes, um Sklaven aufzukaufen, die sie in Afrika weiter veräusserten. Sie wetteiferten mit den christlichen Griechen in diesem einträglichen Geschäft. [9])

Der Bildungsgang der Gemeindemitglieder hatte einen vorwiegend religiösen Charakter. Selbst die ärmsten Israeliten waren bemüht, ihre Kinder mit der Religionswissenschaft vertraut zu machen, und scheuten dabei weder Mühe noch Kosten. [10]) Diese Beschäftigung mit der Gotteslehre war die geistige Triebfeder im Leben der Gemeinde. Arm und reich, jung und alt war in diesem Streben eins. [11]) Bis zum 13. Jahre dauerte der vorbereitende Unterricht. Von da an begann die Beschäftigung mit der heiligen Schrift und der Traditionslehre. [12]) Die Lehrmethode der Fortgeschrittenen bestand in einem disputieren-

---

[1]) Das. XVI. 9_3.
[2]) Das. 9_4. 5.
[3]) s. o. S. 131.
[4]) Greg. Epp. II. 36, IV. 21, IX. 109. 110.
[5]) Das. III. 37.
[6]) Nov. Theod. II. Tit. 3 § 4.
[7]) Greg. Epp. VI. 33.
[8]) Arch. für Kath. Kirchenrecht 48_{382}.
[9]) Gregorovius II. 303, 409; s. o. S. 134.
[10]) Eliah R. XIX. 35a und b טה . . . יש בהן בישראל שאין להם מזונות ונותנין שכר וטלמדין את בניהם תורה.
[11]) Das. u. ö. Midr. Ps. 22^{33} (S. 196) עמלי תורה.
[12]) Das. R. XVII. 27b מבן שלש עשרה שנה ואילך כיון שבא וכ'.

den Verfahren, das vor allem auf die Ausbildung des Scharfsinnes berechnet war.[1]) Natürlich war die Zahl derjenigen, welche es nur bis zur Kenntnis der heiligen Schrift gebracht, keine geringe, und es ist oft von solchen die Rede, welche die Kenntnis der Bibel, aber nicht die der Traditionslehre besassen.[2]) Dabei aber wurde die allgemeine Bildung nicht vernachlässigt, so dass die Juden betreffende Gesetzgebung immer auf diejenigen Rücksicht nehmen musste, welche „in den freien Künsten gebildet" waren. Es ist anzunehmen, dass die Juden von der gesetzlichen Erlaubnis zum Studium der Wissenschaften, wenn dieses ihnen auch keine staatliche Anstellung ermöglichte, reichlichen Gebrauch machten.[3]) Man hat sich also nicht über das Vorkommen von Männern in Rom zu verwundern, welche wie der Verfasser des Josippon in der lateinischen und griechischen Literatur ebenso bewandert waren wie in der hebräischen. Šabthai b. Abraham Donnolo studierte Medizin und Astronomie. Er erklärte aber ausdrücklich, dass sich in seiner Zeit kein Jude mit der letzteren beschäftigte, „da sie keinen Wert hätte".[4])

Die Folgen dieser religiösen Bildung äusserten sich natürlich im Leben und in den Anschauungen der Gemeinde. Von besonderen in Rom üblichen religiösen Bräuchen hören wir allerdings fast gar nichts. Es lässt sich aber annehmen, dass besondere in Italien verbreitete Bräuche auch in Rom Eingang gefunden haben. Wir hören da von frommen Greisen und Greisinnen, welche keine Gebetzeit, keine Versammlungsstunde im Lehrhause versäumten.[5]) Eine greise Frau pilgerte von Stadt zu Stadt und betete in jeglichem Gotteshause.[6]) Da man aber die Unmöglichkeit einsah, sich den ganzen Tag mit der Gotteslehre zu beschäftigen, so glaubte man im Anschluss an einen Ausspruch Bar Kapparahs, dass derjenige den Satz des Psalmisten „In seiner Lehre sinnt er Tag und Nacht" erfülle, der am Morgen und am Abend zwei Mišnahabschnitte studiere.[7]) An einer anderen

---

[1]) Das. R. XXIII. 39[a]; vgl. Z. I. 52[a], R. XXV. 40[b] מהוך פלפול התלמידים.

[2]) Das. R. XIV. 22[a], Z. II. 53[a] u. a. O. s. weiter!

[3]) Cod. Theod. XVI. 8_{24}. Auch die Silvesterdisputation (ed. Vvitzel) setzt bei den Juden die Kenntnis der hebräischen, lateinischen und griechischen Sprache voraus. Über Kenntnis des Griechischen unter den Geistlichen s. Dresdner, Kultur- und Sittengeschichte der ital. Geistl. im 10. u. 11. Jahrh. (Breslau 1890) 195.

[4]) חכמוני Einleitung S. 4 u. 5.

[5]) Eliah R. XIX. 35[a].

[6]) Das. Z. XVII 63[a].

[7]) Midr. Ps. 1^{17} (S. 16)

Stelle heisst es gar, dass Gott Israel, welches keine Musse gehabt, sich der Gotteslehre zu weihen, zugerufen: So haltet nur das Gebot der Gebetriemen![1]) Inniges Gebet und ernste Trauer fordert auch der Prediger des öfteren von der Gemeinde: „Jene Tausende", so heisst es es in einer Predigt des zehnten Jahrhunderts[2]), „die unter David im Kriege gefallen sind, starben, weil sie den Bau des Tempels nicht gefordert. Wenn schon jene deshalb gefallen, bevor noch ein Tempel bestanden und bevor er zerstört ward — um wie viel mehr müssen wir jetzt, da der Tempel zerstört ist und wir deshalb keine Trauer halten, von Gott Barmherzigkeit erflehen. Darum ordneten die Frommen der Vorzeit an, dreimal am Tage zu beten: Barmherziger, führe doch deine Herrlichkeit in deiner Barmherzigkeit nach Zion und den Opferdienst nach Jerusalem zurück[3]), darum führten sie ein im Achtzehngebete sowie im Tischgebete als eigenen Segensspruch den Preis Gottes als des Erbauers von Jerusalem ein". Die üblichen Gebetstücke waren dieselben wie in allen Gemeinden Israels. Nur wenige Abweichungen in der Liturgie lassen sich feststellen.[4]) Beim Tode von Verwandten weinte man in Sack und Asche. Die Trauergebete sagten Rabbiner (rebbites) und Apostoli.[5]) Als erste Mahlzeit reichte man den Angehörigen des Verstorbenen ein Linsengericht.[6]) Das Verbrennen eines Hamanbildes am Purim war wahrscheinlich auch in Rom gebräuchlich.[7]) Religiöse Akte wie das Begräbnis, die Beschneidung, das Tischgebet[8]), die Ḥalizah (Deut. $25_{9\,f}$)[9]) und die Verlobung wurden in Gegenwart von zehn Zeugen feierlich begangen.[10])

An den heiligen Handlungen sollten nach einer kultur- und religions-

[1]) Das. (S. 17).

[2]) Das. 17^{4} (S. 127).

[3]) Jetzt nur an hohen Feiertagen (im ותערב לפניך).

[4]) Im Achtzehngebete waren die beiden Segenssprüche ולירושלים und את צמח zusammengezogen und endeten אלהי דוד בונה ירושלים. Anderslautende Schlüsse der Segenssprüche z. B. עושה השלום Midr. Ps. 29^{2} (S. 232), vgl. שה״ל I 18 ($9\,b_{50}$); Midr. Ps. 22^{18} (S. 189) מכאן סמכו חכמים לקרות את המגילה ביום ולשנותה בלילה (b. Megillah 4^{a} umgekehrt!); Midr. Ps. 4^{13} (S. 48.) beim Tischgebete zwei Becher Wein eingeschenkt (vgl. Thosafoth zu Pesaḥ 105^{b} s. v. ושמע מיניה); Midr. Ps. 17^{5} (S. 128 f.) abweichende Bräuche am Hošâna Rabbah.

[5]) s. Ascoli Iscrizioni a. a. O. 293 (Nr. 19) bei Faustina je zwei.

[6]) Hieronym. Epp. 39^{3} (Migne XXII 470).

[7]) cod. Theod. XVI. 8_{18}.

[8]) bMegillah 23^{b}.

[9]) bKhethub. 7^{b} und Megillah 23^{b}.

[10]) Midr. Ps. 92^{7} (S. 406).

geschichtlich wertvollen Tradition[1]) alle Teile des Körpers gleichen Anteil haben: „Um den Hals legt man den Gebetmantel, die Schaufäden drückt man beim Sprechen des Einheitsgebetes mit der linken Hand an die Herzseite der Brust, mit der rechten Hand zeichnet und zeigt und mit den Ohren hört man die Tonzeichen in der Thora, auf den Knieen hält der Gevatter (סינדיקנום *σύντεκνος*)[2]) das Kind bei der Beschneidung, mit dem linken Fuss beginnt man die drei Gebetschritte". Häufige Wallfahrten nach Jerusalem sind für den religiösen Charakter der Zeit charakteristisch.[3])

Eine Reihe von ursprünglich abergläubischen Ansichten und Bräuchen ging so in Fleisch und Blut über, dass sich ihre Begründung schliesslich zu einer Art philosophisch-religiöser Grundanschauung entwickelte. Typisch für dieselben sind besonders die Lehrmeinungen über Tod und jenseitiges Leben. „Die sieben Arten der Frommen haben sieben verschiedene Sitze im Paradies[4]) wie für die Frevler sieben Orte im Gehinnom[5]) bestimmt sind. Einer dieser Gehinnomorte ist Duma (Schweigen)[6]) und Ḥazar-Maweth (Totenhof).[7]) Dort weilen die Seelen aller Abgeschiedenen, die täglich von einem Engel herausgeführt werden, um zu essen und zu trinken, weshalb derjenige, welcher [am Sabbath][8]) in der Dämmerstunde Wasser trinkt, die [seine] Toten beraubt. Dieser Engel der Abgeschiedenen wird selbst Duma (Schweigen)[9]) genannt, weil er die Schweigenden bewacht. Die Seele gleicht einem Insekt mit Flügeln, dessen Fuss mit einem Kettchen an der Rückenmarkssäule befestigt ist. Schläft der Mensch, dann fliegt die Seele heraus und schwärmt in der Welt umher — das sind die Träume der Menschen. Wenn die Sterbestunde kommt, dann gleicht die Seele einer Ader mit Blut, von der andere Äderchen ausgehen, die sich im Körper verteilen. Der Todesengel ergreift das Ende der Ader und zieht sie einem Frommen schmerzlos heraus, einem Gottlosen mit schmerzlichem Riss. Dann sitzt der Lebensgeist auf der

---

[1]) Das. 35[a] (S. 248).

[2]) Perles Beiträge zur Geschichte der hebr. u. aram. St. 57.

[3]) JQR. IV. 615; s. w. Abba bar Zemêna.

[4]) Vgl. סדר גן עדן Beth ha-Midraš III. 136: בגן עדן .... יש שבע מדורות וג' und Thanḥ Emor 9 שכל צדיק וצדיק יש לו מדור בעדן בפני עצמו.

[5]) b. ʿErub. 19[a], Beth ha-Midraš V. 50.

[6]) Tharg. Ps. 115_{17}.

[7]) b. Berakh. 18[b].

[8]) Beth ha-Midraš V. 43 fügt בשבת ein. Derselbe Brauch in Lothringen.

[9]) b. Berakh. 18[b].

ase und fragt Gott nach Wunsch, welche er gebraucht werden soll. Dasma führt ihn zu den anderen Heiligen nach Dschabal und von hier nach demjenigen Orte, dessen er sich durch sein Leben würdig gemacht hat".[1]) Noch schöner sind die Schilderungen des Lebens im Paradiese. Sie beruhen wieder auf der naiven Anschauung von Gott. Die Welt soll 6000 Jahre bestehen, von denen je 2000 die Zeit des Chaos, der Gotteslehre und der Vorbereitung für die Messiaszeit umfassen.[2]) Schon 2000 Jahre vor der Weltschöpfung war die Thora, der göttliche Thron, das Paradies, die Hölle, die Busse, der himmlische Tempel und der Name des Messias geschaffen.[3]) Aber bereits 974 Geschlechter vor der Weltschöpfung begann Gott die Gotteslehre zu planen und zu durchdenken, so dass bis zu ihrer Verkündigung am Sinai gerade 1000 Generationen vergangen waren.[4]) In dieser Zeit prüfte er die Lehre, entsprechend der Zahl der menschlichen Glieder, 248 mal.[5]) Gott hat ein grosses Lehrhaus im Himmel, in welchem die Frommen studieren.[6]) Er selbst nimmt an diesen Studien ein Drittel des Tages teil; während der beiden anderen richtet und erhält er die Welt.[7]) Nach der 6000 jährigen Dauer ihres Bestehens wird die Welt 1000 Jahre zerstört liegen[8]), nach anderer Ansicht von Gott neu geschaffen werden.[9]) Von einer besonders kindlichen Anschauung metaphysischer Fragen zeugt die stark anthropomorphistische Schilderung einer Mahlzeit im Himmel. „David lädt Gott zum Mahle ein. Es ist nach der Mahlzeit. Wer soll das Tischgebet sprechen? Abraham, Isaak, Jakob und Mosch erklären sich dessen für unwürdig, bis schliesslich David das Beten des Tischsegens übernimmt. Nach der Mahlzeit bringt Gott die Thora, legt sie auf seinen Schoss[10]) und erklärt die geheimnisvollen Gründe der Gebote.[11]) David

---

[1]) Midr. Ps. 11[4] (S. 101), vgl. 116[7] (S. 478); s. Šibbole ha-leket § 189.
[2]) Eliah R. II. 3[a], vgl. Roš-haš 31[a], Synh. 97[a].
[3]) Midr. Ps. 90[12] (S. 391), vgl. 74[2] (S. 336), Gen. R. 81[4].
[4]) Elia R. II. 3[b], VI. 11[a]; XIII. 19[b], 21[b], XXVI. 41[a].
[5]) Das. Z. X. 57 b.
[6]) Das. R. III. 5[b], V. 8[a]; Midr. Ps. 30[4] (S. 283), vgl. j. Berakh IV[8b].
[7]) Das. R. XXVI. 41[a].
[8]) b. Roš-haš 31[a], Synh. 97[a].
[9]) Midr. Ps. 23[7] (S. 202).
[10]) Das 90[12] (391).
[11]) סעודת גן עדן (Beth ha-Midr. V. 45 f.) Der Berakhabecher (das.) enthält im Log. (כום ר'עיה Ps. 23[5]). Übrigens sollte auch der Erzengel Michael allsabbatlich im Himmel Messe lesen (Güdemann 36).

sagt dann Aggadah [1]), worauf die Frommen den Kaddiš (Heiligpreisung Gottes) [2]) beginnen. Die Sünder in Israel sprechen dazu in der Hölle ihr Amen. Da fragt Gott, wer denn da in der Hölle Amen sage. Die Engel künden ihm, dass es die Sünder in Israel seien. Und Gott befiehlt die Thore des Paradieses zu öffnen, dass sie kommen und vor ihm lobsingen können". [3]) Von dem „grossen Mahle", das für die Frommen vorbereitet ist [4]), wird auch sonst gefabelt. Es besteht aus Wein, der seit den Schöpfungstagen in der Traube gehalten worden, aus dem Fleische des Lewiathan und dem des Riesenwundervogels. [5])

Die Ansichten der Gebildeten über den Tod und das Jenseits waren allerdings viel höhere. Ein gelehrter Römer schildert diese etwa so: „Die Seele des Menschen ist wider ihren Willen an den Körper gefesselt und deshalb stets bestrebt ihn zu verlassen. Sie lebt im Körper wie der Sklave in der Königsburg. Ist die Burg ein schöner sicherer Aufenthalt, so begehrt der Sklave dort immer zu wohnen und ist gar sehr betrübt, wenn er sie verlassen muss. Er wird aber in der Burg doch nie seines Lebens so recht froh, da er immer in Sorge ist, dass er sie plötzlich auf des Königs Befehl verlassen muss. Kommt dann des Königs Befehl die Burg zu verlassen, so weiss er, dass er nun als Freier freudig in seine Heimat zurückziehen darf, wenn er sie wohl behütet hat. Hat er aber die Burg schlecht bewacht, so erwartet ihn harte Strafe. Doch auch in diesem Falle erbarmt sich der König seiner, da er ja sein Sklave ist. Darum sagt Šelomoh mit Recht (Prov. 7_1): Schöner ist der Tag des Todes als der Tag der Geburt. Das Bewusstsein eines zukünftigen Lebens sei bereits in den Patriarchen lebendig gewesen. [6])

Die Leiden der Gegenwart wiesen die Schwärmerei und die Sehnsucht der Herzen auf eine bessere grosse Zeit der Gerechtigkeit. Es war ein besonderes Studium, die Zeichen der herannahenden Zeit der Befreiung und des messianischen Reiches zusammenzustellen. Selbst ein so ernster Mann wie der Gaon Saâdiah widmete einen Teil seines religionsphilosophischen Werkes dieser Frage. [7]) Der ganze Inhalt

---

[1]) Wohl zum Zeichen, dass das eigentliche Studium beendet ist.

[2]) Vgl. Alphabet d. R. ʿAkiba 17b und Jalkut Ješ. § 296. Beth ha-Midr. V. 46 ist es ein Lied mit dem Responsorium אמן יהא שמיה רבא וכו׳.

[3]) Eliah Z. XX. 65a, Beth ha-Midraš VI. 150.

[4]) Midr. Ps. 18^{25} (S. 153).

[5]) Über זיז שדי b. Baba Bathra 73b, Lev. R. 22 zu 17_3.

[6]) Josippon 132a (880).

[7]) אמונות ודעות VII. Schluss.

jener Hoffnungen floss in die sogenannten zehn Fragen R. Eliézers über die Auferstehung [1]) oder die „zehn Zeichen der Erlösung“ [2]) zusammen. Das Kommen des Erlösers, die Sammlung der Diaspora im Thale Jehošafat [3]), Totenbelebung, Israels Weltherrschaft, die Vernichtung aller Feinde Israels, die Verlängerung des Menschenlebens entsprechend der Lebensdauer des Baumes, die Gottesoffenbarung und die Tilgung alles Bösen sollte dem Kommen des Messias [4]) voraufgehen. Eine alte Überlieferung gab als Eintreten der messianischen Zeit das 990. Jahr nach der Zerstörung des Tempels an. [5]) Als ein Vorläufer des Messias sollte Eliah in Rom erscheinen [6]), wie überhaupt Rom in den Messiasideeen jener Zeit eine grosse Rolle spielte. [7]) Wie jede grosse Umwandlung in der Welt wird aber auch diese nicht ohne gewaltige blutige Kriege herbeigeführt werden. Den ersten Anstoss zu diesem Glauben mag wohl ein historisches Ereignis, vielleicht der Tod eines Pseudomessias, gegeben haben. [8]) Seitdem gehörte zu den Anzeichen des kommenden messianischen Reiches auch der Tod des Messias, dem man den wahrscheinlich historischen Namen Neḥemjah b. Ḥušiel (ʿAmmiel) [9]) gab. Der Hauptinhalt jener Sage vom Messiaskrieg ist etwa folgender: [10]) In Rom steht ein herrliches Standbild eines schönen Mädchens aus Marmor, welches Gott selbst geschaffen hat. Bösewichter oder gar der Satan selbst [11]) werden das Bild erwärmen, es beschlafen und ein entsetzliches Geschöpf in Menschen-

---

[1]) Beth ha-Midr. VI. 148.

[2]) Das. 119; vgl. Eliah R. IV. 7a, wo vier solche Zeichen genannt werden.

[3]) Eliah Z. XX 65b.

[4]) Der von den Juden *ἠλειμμένος* genannt wurde (Hieronym. in Zacchar. XIV 15, in Mal. III. 1 (Migne XXV. 1609. 1642).

[5]) Buch Zerubabel (Beth ha-M. II. 55).

[6]) Eliah R. XVIII. 31a.

[7]) Roms Schutzengel סמאל (Beth ha-M. II. 68, V. 167. 179) als Ankläger Israels.

[8]) Vielleicht der Aufstand unter Natrona (Patricius) gegen Gallus, den Mitkaiser des Konstantius (Grätz IV. 315. 456.) vgl. Midr. Ps. 60[3] (S. 305) מי נחני עד אדום וו מלחמתה של קונסטנטינא באותה שעה יעמדו ישראל בצרה גדולה ... וכשרואין נחמיה בן חושיאל מת לפני שערי ירושלים אומרים וכו׳.

[9]) So im Buche Zerubabel neben Ḥušiel (Beth ha-Midr. II. 55). Dort noch eine Anzahl anderer Messiassagen.

[10]) Entsprechend der italienischen Version Beth ha-Midraš II. Nr. 7 vgl. VI. S. XXIX.

[11]) Das. S. 55.

gestalt zeugen.[1]) Sein Name ist Armilus[2]) oder auch Antichristo.[3]) Er ist kahl, hat ein grosses und ein kleines Auge, sein rechter Arm ist eine Spanne gross, sein linker $2\,^1/_2$ Ellen, seine Stirn ist aussätzig und sein rechtes Ohr zugewachsen.[4]) Er wird sich als Messias ausgeben und von aller Welt anerkannt werden. Er sendet auch zum Mašiaḥ ben Josef[5]), dessen Name Neḥemjah ben Ḥušiel ist, die Botschaft: Bringt mir eure Thorah und bezeugt, dass ich Gott bin. Neḥemjah wird von Galiläa[6]) her mit 30000 efraimitischen Helden[7]) vor ihm erscheinen und ihm aus dem Gottesbuche den Satz vorlesen: Ich bin der Ewige, dein Gott; du sollst nicht andere Götter neben mir haben. Armilus wird aber die Wahrheit nicht eingestehen wollen, weshalb Neḥemjah ihn zu ergreifen befiehlt. Im Kampfe werden darauf 200000 Menschen getötet. Die Stadt Rom wird zerstört, und Neḥemjah bringt die Tempelgeräte, welche im Palaste des Kaisers Julian aufbewahrt werden, nach Jerusalem.[8]) Armilus sammelt von neuem alle Völker der Welt[9]) und im Kampfe fällt der Messias Neḥemjah vor den Thoren Jerusalems[10]) im Monat Ab[11]) und wird von Engeln im Grabe der Erzväter beigesetzt. Darauf werden alle Völker Israel aus ihren Ländern verjagen und eine entsetzliche Prüfungszeit für dasselbe herbeiführen. Der Überrest Israels wird sich 45 Tage in der Wüste aufhalten. Dann aber wird der Engel Mikhael oder Gott selbst[12]) dreimal in die Posaune stossen, und eine Stimme wird rufen: Hinab gegen Babel. Israel zieht darauf gegen Rom[13]), dessen Mauern

---

[1]) Agobard (bei Grätz V[2] 448): [Christum] Tiberii judiciis, in carcerem retrusum, eo quod filiae ipsius, cui sine viro masculi partum promiserat, lapidis conceptum intulerit. Vgl. Güdemann 220 f. 232 f. Armilus heisst deshalb im Buche Zerubabel בן אבן שיצא מהאבן (Beth ha-M. II. 55).

[2]) Ἐρημόλαος [Ἐρμόλαος, Plut. Alex 55 (696): Beth ha-M. III 64 הרמלת שמו ויש אומרים תרמילא] = Νικόλαος = בלעם = ארמילום. Vgl. ZDMG. XXXI. 300.

[3]) Beth ha-M. V. S. XXXV. Nach anderen Manuskr.: Gog und Magog.

[4]) Das. I. 56.

[5]) z. B. Eliah R. XVIII. 31a; s. Beer in ZDMG. IX. 4.

[6]) Beth ha-Midr. III. 141.

[7]) Das. II. 60 sind es Helden aus den Stämmen Efraim, Menašeh, Benjamin und dem halben Stamme Gad.

[8]) Das. שהם גנווים בביח יוליי"נום קיסר.

[9]) Nach Buch Zerubabel: 10 Könige (Beth ha-M. II. 55).

[10]) Midr. Ps. 60[3] (S. 305) und Midraš ויושע (Beth ha-M. I. 56).

[11]) So im Buche Zerubabel.

[12]) So im Alphabet des R. ʿAkiba (Beth ha-M. III. 31).

[13]) Mašiaḥ-haggadah (das. III. 142) וישראל באין לרומי. Nach Pirke de R. Eliézer c. 30 kommt der Messias nach einem Kriege Jišmáels gegen Rom.

wie die Jeriḫos fallen, und vernichtet Armilus und das sündige Edom. Hierauf werden die Toten belebt, Israel mit den Mosessöhnen vereinigt und der Tempeldienst in dem neuerbauten Jerusalem wieder eingeführt.

In jene Sage von Armilus spielt auch der Volksaberglauben vom Keteb Merîrî hinein. Er ist starkbehaart und einäugig und herrscht in der Dämmerstunde von vier bis neun Uhr vom 17. Thammuz bis zum 9. Ab. Wer ihn sieht, muss sterben. Die Lehrer gaben den Schulkindern während dieser Tage um vier Uhr frei und durften sie nicht schlagen.[1])

Die Stellung des Judentums zu dem untergehenden Heidentum und der neuen christlichen Staatsreligion war eine durchaus verschiedene. In der beiderseitigen Feindschaft gegen die Anhänger der Gotteslehre vom Sinaï reichten sich allerdings beide brüderlich die Hände. Erblickten die einen in jedem Juden den Mörder ihres Gottes, den sie ganz gegen den Geist ihres Gesetzes zu rächen sich berufen dünkten, so sahen die letzten Ritter der heidnischen Götterwelt in ihnen die ersten Urheber der neuen Lehre, welche ihrem Glauben Tod und Verderben drohte. Ein klassischer Vertreter jener zweigesichtigen Zeit ist Claudius Rutilius Namatianus (c. 415), der eifrige Verfechter des Polytheismus und der leidenschaftliche Ankläger des Juden- und des Christentums. Seine heftigen Auslassungen gegen das Mönchswesen haben hier weniger Interesse als seine Gift und Galle sprudelnden Ergüsse gegen das Judentum. Er hasst „das Volk, das nach der Knaben Geburt schamlos herumoperiert". Er ist empört über die Speisegesetze des jüdischen Volkes, denn:

„Von der Menschen Geschlecht trennt es sein viehischer Frass".

Die Sabbathfeier hält er für ein Zeichen der Schwäche seines Gottes.

„Jeden siebenten Tag verdammt es zu schimprlicher Ruhe.

„Gleichsam ein kläglich Symbol seines ermüdeten Gotts".

Jene Reihe bissiger Verse lässt er in die bitteren Worte ausklingen:

„All' den übrigen Blödsinn, erlogen von Sklavenverkäufern

„Wird, das hoff' ich bestimmt, nicht einmal glauben ein Kind.[2]),

Die verletzende Bosheit des Heiden war allerdings weit weniger

---

[1]) Midr. Ps. 91[8] (S. 397), vgl. NumR. 12[8], Pesaḥ 111[b].

[2]) Itinerarium 387. 384. 391—394.

schädlich als die engherzige Lieblosigkeit der christlichen Machthaber und Gesetzgeber.

Naturgemäss beansprucht die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Juden und Christen ein weit höheres Interesse. Die christliche Gesetzgebung musste sich natürlich mit demselben ernst beschäftigen, zumal da die beiderseitigen Beziehungen zwischen Juden und Christen noch immer verhältnismässig innige waren, wenn auch von beiden Seiten jeder engere Verkehr nur ungern gesehen wurde.[1]) Wie der jüdische Prediger nicht eindringlich genug vor Mischehen warnen konnte und die traurigen Folgen derselben an einem drastischen Beispiele darthat[2]), so fand die Gesetzgebung keine ausreichend schwere Ahndung für dieselben. Eine Mischehe galt als straffälliges Adulterium und wurde mit dem Tode bestraft.[3]) Das Konzil zu Rom (743) verbot unter dem Anathem, dass christliche Jungfrauen und Witwen Juden heirateten.[4]) Den Abfall vom Christentum bestrafte man anfänglich (315) mit dem Feuertode.[5]) Man sah sich aber wohl durch die Häufigkeit der Fälle gezwungen, diese Strafe (357) durch einfache Güterkonfiskation[6]) und später nur durch Nichtberechtigung zur Zeugenschaft und zur freien testamentarischen Verfügung[7]) zu ersetzen. Dem Juden, welcher die Aufnahme eines Christen ins Judentum vollzogen oder veranlasst hatte, drohte Güterkonfiskation und ewige Verbannung.[8]) Dagegen schützte man die zum Christentum übergetretenen Juden auf jede mögliche Weise. Sie sollten keinerlei Belästigungen von seiten ihrer früheren Glaubensgenossen ausgesetzt sein.[9]) Man verbot Juden und Samaritanern, ihre getauften Kinder zu enterben.[10]) Da man aber schlechte Erfahrungen mit Täuflingen gemacht hatte, so wurde bestimmt, dass ein Jude erst nach Bezahlung seiner Schulden ins Christentum aufgenommen werden durfte.[11]) Die Einrichtung einer Vorbereitungszeit von 40 Tagen für Täuflinge und

---

[1]) z. B. Hieronymus Epp. 112^{13} (Migne 22_{924}) caerimonias Judaeorum et seqq Grätz V^2 45.

[2]) Eliah R. XXI. 36b.

[3]) cod. Theod. III. 7_2, XVI. 8_6 u. ö.

[4]) Mansi Collectio Conc. XII. 382 ff. c. 10.

[5]) cod. Theod. XVI. 8_1.

[6]) Das. 8_7.

[7]) Das. 7_3.

[8]) Das. 8_{26}.

[9]) Das. 8_1. $_5$. u. o., s. o. S. 116.

[10]) Das. 8_{28}, s. o. S. 126.

[11]) Das. IX. 45_2, s. o. S. 124.

der Hinweis auf strenge Innehaltung derselben scheint auf ähnliche Gründe zurückzuführen zu sein.[1]) Auf der anderen Seite verbot man aber Zwangstaufen [2]) und stellte es den in irgend einer Zwangslage Getauften frei, zum Judentum zurückzukehren.[3]) Dagegen hielt man es für erlaubt, Juden durch die Aussicht auf Steuererlässe [4]) und reichliche Unterstützungen ins Christentum hinüberzulocken.[5])

Trotz alledem war der beiderseitige Verkehr noch ein sehr inniger. Gesellschaftliche Beziehungen zwischen Juden und hochgestellten Geistlichen hatten trotz aller Dekrete und Konzilsbeschlüsse durchaus nicht aufgehört.[6]) Ja, einzelne jüdische Bräuche hatten sich in manchen Gegenden Italiens noch lange erhalten. In Rom selbst gab es zu Gregors Zeiten nicht wenige, welche den Sabbath am Sonnabend feierten.[7]) Die gemeinschaftliche Sabbathfeier beklagen noch das Capitulare Karls des Grossen von 789[8]) und das Konzil von Friaul (796).[9]) Doch scheint man es hier nicht mit einer Beeinflussung durch das Judentum, sondern wohl mit einer Sektireransicht zu thun zu haben. Die Scheidung des Christentums vom Judentum war vielmehr bereits im fünften Jahrhundert so streng, ja, fast feindselig, dass man sich auf christlicher Seite schon beschwerte, weil die Kirche die im alten Testamente gebotenen Fastzeiten beobachtete.[10]) Glaubte es ja sogar Nicolaus I. seiner päpstlichen Stellung schuldig zu sein, den Bischof von Orta, der ein jüdisches Kleidungsstück aus Pelzwerk einführen gewollt, streng zu verwarnen und ihn zu veranlassen, „die Kleider des irrgläubigen Volkes abzuschwören".[11])

Das Christentum ging aber nicht nur mit einzelnen einschränkenden Gesetzen, sondern auch direkt angreifend gegen die jüdische Mutterreligion vor. Durch Gewalt und Verführung hatte es wenig

---

[1]) Greg. Epp. VIII. 23.
[2]) Das. I. 45, IX. 6.
[3]) Cod. Theod. XVI 8_{23}, s. o. S. 126.
[4]) Greg. Epp. II. 38, V. 7.
[5]) Das. IV. 31, VIII. 23.
[6]) Eliah R. VIII. 15a.
[7]) Greg. Epp. XIII. 3 (Hartmann).
[8]) Mansi Coll. conc. XIII. 152 (Mon. Germ. Leges II. 1).
[9]) Das. 830 c. 13.
[10]) Leonis Opp. I. 444 (Migne 54); das. 447: ut quod ante Judaicum, vestra fiat observantia Christianum; vgl. et si quid nobis atque illis commune est in temporibus, non concordat in moribus. Alle Schlüsse Güdemanns S. 47 sind verfehlt.
[11]) Greg. Opp. I. 207, s. o. S. 136.

Anhänger im Judentum gewonnen. Grössere Siege versprach es sich von einem Angriffe auf den Lehrinhalt und die Daseinsberechtigung des Judentums. Hielt man doch die jüdische Auffassung der Bibel für eine beabsichtigte böswillige Untergrabung der Sakramente Christi und der Apostel.[1]) Jeder einigermassen hervorragende Kirchenfürst bis in die anbrechende Neuzeit hinein erachtete es schon deshalb für seine Pflicht, die Juden in ritterlicher Weise zu einer Redeschlacht für ihre Überzeugungen herauszufordern. War eine solche Disputation gegen die hartnäckigen und verstockten Juden an sich ohne Risiko, so versprach sie, wenn sie auch nur den geringsten Erfolg hatte, ihrem Urheber unsterblichen Ruhm. Vor allem aber mussten schöngefärbte Berichte über solche Kämpfe für Gott die Seelen der Gläubigen tief rühren, sie wohl auch in ihrem religiösen Glauben festigen. Vielleicht liess sich auch ein leichtgläubiger Jude durch jene Siegesfanfaren bethören. Es ist tief zu bedauern, dass wir aus der älteren Zeit keinen einzigen jüdischen Bericht über solche Glaubensdispute besitzen. Sie würden wohl jene Lügengewebe von den durch göttliche Gnade errungenen Siegen über das im Judentum verkörperte böse Prinzip in ein wesenloses Nichts verschwinden lassen und die grausam verzerrte Wahrheit schlicht offenbaren. Jene Berichte bieten noch heute durch die Schwäche ihrer Argumentierung und die mit dem thatsächlichen Wissen in keinem Verhältniss stehende Anmassung der Berichterstatter eine kulturhistorisch interessante Lektüre, deren Genuss allerdings durch die kaum glaubliche Thatsache getrübt wird, dass sie noch heute für vollgültige geschichtliche Wahrheit ausgegeben werden. Selbst die Namen der jüdischen Gottesstreiter sind bis auf wenige verloren gegangen. Einer der ersten dem Namen nach bekannten Juden Europas, Julius [Lullus], disputierte (c. 760) in Pavia mit Magister Peter von Pisa.[2]) Nur gelegentlich erfahren wir den Namen eines siegreichen Disputators in der Romagna, des R. Šelomoh (c. 930) b. Thanḥum b. Zadok.[3]) Von einer älteren Disputation aus der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts, in der ein R. Ḥananel, der Bruder des Dichters R. Šefatjah, aus der Familie

---

[1]) Hieronymus zu Ješ. 33_2 (Migne 24_{377}), vgl. zu 50_4 ff. (das. $_{496}$).

[2]) Güdemann 12.

[3]) JQR. IV. 615 (auch bei Zunz ZG. 110) nach cod. de Rossi 12. אנתום ist wohl nicht (mit Neubauer) in אנתום *Ἀγαθός*, sondern in תנחום zu verbessern. Seine Nachkommen sind Nathan (c. 1080) b. Makhir b. Menaḥem aus Ancona b. Šemuel b. Makhir aus אוירי (Oria). Der letztere ist Šelomohs Sohn.

Joab gegen den Bischof von Oria auftrat, ist leider auch nur vorübergehend die Rede.[1])

Ein lehrreiches Beispiel vom Entstehen jener glänzenden Berichte über siegreiche Disputationen bietet uns sogleich die erste aus dieser Zeit gemeldete, die angeblich in Rom gehaltene Disputation des Papstes Silvester. Silvester (314—335) ist der Verfasser einer nur in zwei Fragmenten erhaltenen Streitschrift gegen das Judentum (*τὰ πρὸς Ἰουδαίους*)[2]), die bereits Leontius aus Jerusalem in seiner Schrift gegen die Monophysiten erwähnt.[3]) Eines dieser Fragmente nennt als Gegner des Papstes im Wortkampfe einen Juden Noa.[4]) Da sich aber für eine so erhabene Persönlichkeit wie Papst Silvester ein schlichter Disput gegen einen einzigen Juden nicht recht ziemte, so stellte ihm die um seinen Ruhm besorgte Sage[5]) zwölf gewaltige Kämpen mit zum Teil recht verwegenen Namen entgegen, die natürlich, um ihre Gefährlichkeit noch deutlicher zu machen, Pharisäer sein mussten. Allerdings benehmen sich diese gelehrten Herren herzlich dumm und lassen sich wie die Schulbuben einer nach dem andern abführen. Dass sie sich pflichtschuldigst alle zum Christentum bekehren, wird man den Sagendichter gewiss zu gute halten. Um die Feierlichkeit des Aktes zu heben, wird der Streit vor Kaiser Konstantin und 75 Bischöfen ausgekämpft. Der ursprünglich vom Papste herausgeforderte Hohepriester Isachar — bekanntlich gab es einen solchen seit der Tempelzerstörung nicht mehr — hatte sein Nichterscheinen mit einer Krankheit entschuldigt, und der gläubige Leser konnte zwischen den Zeilen erkennen, dass er sich wohl gehütet, mit einem so gefährlichen Gegner wie dem Papste anzubinden. Einen wirklich humoristischen Beigeschmack erhält die ganze Szene durch das Schiedsrichteramt zweier „unparteiischen" Heiden, eines Philosophen und eines Beamten, die durch ihr höfliches und zuvorkommendes Benehmen sowie durch ihre Bekehrung ihrem Vater, d. h. dem Verfasser, alle Ehre machen. Allerdings werden sie schliesslich aus ihrer Rolle verdrängt, die ein Ochse übernimmt. Der Judenälteste Zambri verzichtet nämlich als letzter der Zwölf auf das Wort und lässt einen unbändigen

[1]) JQR das.

[2]) Mai, Collectio scriptorum VIII² 26.

[3]) Das. VII. 134.

[4]) Mai, Spicilegium (Migne 8_{814}).

[5]) Disputatio Christianorum et Judaeorum, olim Romae habita, coram Imperatore Constantino, Cum praefatione Georgij Vvicelij, Moguntiae 1544. Die eigentliche Disputatio 17a—45b.

Ochsen herbeischaffen, den er mit Hilfe des auf seltsame Weise erlangten vierbuchstabigen Gottesnamens tötet.[1]) Die päpstliche Partei ist durch einen so schlagenden Beweis von der Wahrheit des Judentums völlig mutlos. Aber so ein Ochse ist unberechenbar — Silvester belebt ihn nach einem Gebete und überzeugt dadurch mehr als durch alle seine Argumente alle Anwesenden von der Richtigkeit des Christentums. Die Darstellung der Sage benutzte die erwähnte Schrift Silvesters.

Die erhaltenen Fragmente bieten uns ein ausreichendes Bild der bei diesen Glaubensdisputen üblichen Beweisführung. In dem ersten vergleicht Silvester den Menschencharakter Christi mit der Wolle, seine Göttlichkeit mit der Purpurfarbe. Wie beim Spinnen und Drellen nur die Wolle, nicht aber die Farbe beeinflusst wird, so ist dem Kreuzesleiden Christi nur sein Menschencharakter unterworfen gewesen, während seine Göttlichkeit bei demselben unverletzt blieb.[2]) Ein zweites daselbst vorgeführtes Gleichnis hat denselben Grundgedanken. Fällt man einen vom Sonnenstrahl umgebenen Baum, so trifft die Axt zuerst die Sonnenhülle, und trotzdem kann die letztere weder zerhauen noch zerspaltet werden. Ebenso kann dem Kreuzesleiden nur der Teil Christi unterworfen gewesen sein, der wie das Holz gebunden und gehalten werden kann. Seine Göttlichkeit hat aber durch sein Leiden ebenso wie der Sonnenstrahl keinerlei Schädigung erfahren.[3]) „Diese schlichten Beispiele", so fährt er fort, „sind nur für uns armselige sterbliche Menschen berechnet, um uns zur dunklen Erkenntnis der göttlichen Heilsordnung zu führen. Die volle Erkenntnis ist uns versagt, weil eine erschaffene Natur jenes unerschaffene und unbegreifliche Wesen der Gottesnatur nicht begreifen kann. Gott hat das Fleisch d. h. den Menschen nur deshalb erhoben, um es der göttlichen Natur teilhaftig zu machen und unsere Natur mit der seinen zu einen; unter Einung verstehe ich aber eine klare unveränderliche und unwandelbare wie Gott sie allein versteht".[4]) Auch der Beweis gegen die Notwendigkeit der Beschneidung, dem wir später

---

[1]) Das. 41a. Der Gebrauch des wunderthätigen Tetragrammatons auch in der Petruslegende, s. w.

[2]) Fragment bei Leontius: *Δύο κατὰ τὰυτὸν ἡνωμένων φυσέων ἡ μὲν περιπίπτει τῇ ὕβρι, ἡ δὲ ἑτέρα κρείττων πάθους παντὸς ἀπεδείχθη*, vgl. Fragment bei Mai Coll. VIII² 26 (Migne 8_{814}) und Disputatio Christ. etc. 36b.

[3]) So weit reicht das zweite, auch im ersten mit geringen Unterschieden enthaltene Fragment; vgl. Disputatio Christ. 37a.

[4]) Mai Coll. VIII² 26.

noch oft begegnen, dass nämlich Abel, Noaḥ, Šem, Jefeth und Malkhizedek auch ohne Beschneidung Gott wohlgefällig waren, wird hier vorgebracht.[1])

Über die Streitigkeiten des Bischofs Philastrius von Brixia (st. 387) mit Juden besitzen wir keine weiteren Nachrichten.[2]) Wir wissen nur soviel, dass er wie Tertullian, Origenes und sein Zeitgenosse Ambrosius an eine Taufe aller Juden fest glaubte.[3])

Eine eingehendere Beachtung verdient die Altercatio Simonis et Theophili.[4]) Selbstverständlich endet auch dieses Gespräch mit der Taufe des Juden Simon. Es wendet sich mit Argumenten, welche dem Geschmacke der jüdischen Bibelerklärung angepasst sind, an ein jüdisches oder judenchristliches Publikum[5]), das der Verfasser gänzlich dem Christentum zuführen will. Er erwähnt deshalb weder die kirchliche Trinitätslehre noch die von Silvester hervorgehobene Zweinaturlehre Christi und ebensowenig irgend eine besimmte Institution der Kirche. Die einzige nachweisbare Quelle der Altercatio sind die Schriften des Hieronymus.[6]) Schon im ersten Satze der Bibel finde sich ein deutlicher Hinweis auf Christus.[7]) Das Dogma der Jungfräulichkeit Marias wird hier zum ersten Male gegen jüdische Angriffe verteidigt.[8]) Wie in der Disputation Silvesters wird auch hier die Beschneidungsfrage polemisch erörtert. Der neue Bund fordere

---

[1]) Disputatio Christ. 25a. Er stammt aus Justins Dialog mit Trypho, stand vielleicht auch in der verlorenen Schrift des Novatianus (c. 250—270) de vera circumcisione.

[2]) s. o. S. 121, Migne 20_{999}.

[3]) Migne 12_{1295}.

[4]) ed. Harnack (Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen I³ 1883), Migne $20_{1165-1182}$.

[5]) Gegen Harnack 73.

[6]) Z. B. die Ješájahstelle 1_{12} f. wird Altercatio 41_{12} ebenso wie von Hieron. zu Ješ. 58_3 erklärt. Die Abhandlung über Marias Jungfräulichkeit (Dogma aus Hieronymus' Zeit) ist schon deshalb kein „Einschiebsel" (Harnack 86), weil sie bereits im Traktate des Maximus Taurinensis (Migne 57_{796}) an derselben Stelle angeführt wird und dieselbe Sprache wie die Altercatio zeigt. Vgl. Harnack 121, 130. Die Beweise, dass die Altercatio Jasonis et Papisci die Grundschrift für unsere Altercatio sei (Harnack 115 ff.), überzeugen sämtlich nicht. No. 3 stimmt gar nicht. Der Titel Altercatio wahrscheinlich allgemein. Von einer Verteidigung des Juden ist nichts zu merken. Die in No. 6 angeführten Züge werden wohl in allen derartigen Dialogen die gleichen sein, sie sind jedenfalls nicht prägnant genug. Die lichen Unterschiede in beiden Schriften (Harnack 122) wiegen mehr als alle Gleichheiten.

[7]) Altercatio 18_{17}, vgl. Maximus Taur. 57_{794}.

[8]) Das. 24_{29}, vgl. Maximus 57_{796}.

statt der Beschneidung im alten Bunde nur eine solche des Herzens.[1]) Das beweisen auch die unbeschnittenen Frommen des alten Bundes Ḥanokh, Noaḥ, Ijob und Malkhizedek.[2]) Interessant sind die Angriffe des Verfassers auf das jüdische Speisegesetz. Der Jude Simon wirft den Christen vor, dass sie Wein und Speisen wie die Heiden geniessen[3]), und der Christ Theophilus fragt ihn spöttisch, wo denn in der Bibel christlicher Wein verboten werde; vielmehr verbiete die heilige Schrift mehrmals den Genuss jüdischen Weins.[4]) Die erlogenen Schimpfereien über blutschänderische Ehen, über die Scheinheiligkeit und die Räubereien der Juden muss man dem erregten Verfasser zu Gute halten.[5]) Dagegen beruht der Vorwurf, dass die Juden entgegen dem biblischen Gesetz, welches nur den Genuss von Schuppenfischen gestatte, „die Brühe von allerlei getrockneten Fischen, wie sie gerade aus dem Netze kommen, mit Behagen schlürften", auf einer thalmudischen Erlaubnis.[6])

Die Altercatio ist die Quelle für den vom heiligen Maximus von Turin (465) verfassten Traktat gegen die Juden[7]), doch tritt hier die Anpassung an die haggadische Bibeldeutungsweise noch weit mehr hervor. Der Hinweis bei manchen judaisierenden Erklärungen: Considera mysterium (achte auf den geheimen Sinn!) erinnert an die gleichzeitigen jüdischen Deutungen der סודות (Mysteria) in der heiligen Schrift. Kain ist ihm das Judentum, das Gott wegen seiner Unthat verstossen. In Abel erkennt er das Christentum, dessen Opfer gnädig aufgenommen wird. In der Gestalt Josefs, den der Vater Jakob besonders segnet, verkörpert sich ihm das Christentum.[8]) Leah scheint

---

[1]) Das. 27_4 ff.

[2]) Das. 28_{13} vgl. Maximus 57_{793}: Adam, Abel, Enoš und Ḥanokh, Noaḥ und Malkhizedek.

[3]) Das. 40_{14}.

[4]) Das. 42_6. Die Stelle bezieht sich natürlich auf das Verbot des Heidenweins (יין נסך). Das. 40_{21} ad vicem murorum mare circumstetit undas ist eine Bibelstelle (Ex. 15_8b), aber keine „corrumpirte Glosse."

[5]) Das. 41_{21}.

[6]) Das. 42_3. Vgl. b. Ḥullin 99b שאני ציר דזיעה בעלמא הוא (aber „rabbinisch" verboten).

[7]) Tractatus V. contra Judaeos (Migne $57_{793—806}$). Vgl. Altercatio 18_{17} mit Tract. 794: principium Christus est; Alt. 19_4 mit Tract. 795: Dicit forte Judaeus: Ad angelos Deus dixit; Alt. 24_{29} mit Tract. 796: Sed non credit Judaeus . . . nec virginem genuisse sine viri coniunctione credunt; Alt. 25_{25} mit Tract. 797: Nos circumcisionem habemus, et filii sumus Abrahae; Alt. 26_6 mit Tract. 798: Credidit enim verbo Dei; Alt. 28_{13} mit Tract. 798.

[8]) Tract. 793 ff.

ihm die Synagoge, Raḥel die Kirche vorzustellen.[1]) Die ganze Schrift ist eine fortlaufende Anleitung zu Disputationen mit Juden. Aus dem Buche spricht eine gewisse Scheu vor dem gewichtigen Gegner.[2]) Es ist für Maximus bezeichnend, dass er den Gläubigen jeden Verkehr mit Juden verbietet. Schon das Sprechen mit ihnen sei eine grosse Schandthat.[3])

Einen eigenen Weg in der Bekämpfung der Juden schlug der heil. Augustin ein.[4]) Seine Auffassung der Tauffrage ist für die Folgezeit ausschlaggebend geworden. Er stellt das Alte Testament in den Vordergrund seiner Beweisführung. Den Juden, welche die Christen wegen ihrer Nichtbeachtung der alttestamentlichen Gesetze von einer Behandlung des Alten Testaments ganz ausschliessen wollen, solle man mit der Behauptung entgegentreten, dass die Christen dasselbe im Geiste und moralisch beobachten. Schon in den Psalmen[5]) sei die Umwandlung der alten Sakramente vorausgesagt. Obwohl Gott Israel verstossen, solle man ihm doch Christum mit Liebe und Erbarmen predigen, nicht aber mit Stolz und Verhöhnung.

Die späteren Traktate und Briefe gegen die Juden[6]) zeigen wenig selbständige Gesichtspunkte. Vielleicht verdient noch der Umstand Erwähnung, dass die Juden in Disputationen wegen der Prophezeiung Gen. 49_{10} behaupteten, dass ein jüdischer König im äussersten Osten oder in Indien herrsche.[7])

In der Zeit der ersten Kontroversen entstand allem Anscheine nach in Rom die Petruslegende. Der schmerzende Undank, den das Judentum von seiner Tochterreligion auf Schritt und Tritt erfahren musste, das tröstende Hochgefühl des geistig und sittlich Höherstehenden, der durch die Unwissenheit und Roheit seiner Peiniger in seinen heiligsten Überzeugungen schwer gekränkt worden, die Hoffnungsfreudigkeit und das Vertrauen auf den endlichen Sieg der Wahrheit, die aller Gegner spottet, haben gleichen Anteil am Entstehen dieses Sagenkreises. Was Israel in jenen Theaterdisputen

---

[1]) Das. 799.

[2]) Das. 802. 804.

[3]) Migne 57_{544}.

[4]) Tractatus adversus Judaeos (Migne 42_{51} ff.). Seine u bene Rede contra judaeos, paganos et arianos (cap. 11—18 das. $_{1117}$ ff.).

[5]) Ps. 69_1 על שושנים LXX: περὶ τῶν ἀλλοιωθησομένων

[6]) Z. B. Migne $83_{449—538}$, 104, $106_{141—184}$, $141_{305—318}$,

[7]) Sancti Isidori Hispalensis ep. . . . contra Juda Fulberti Carnotensis ep. tractatus contra j. (Migne 141_{316}).

seinen Gegnern nicht zu sagen gewagt, das kleidete es in das Gewand der Sage. Das Christentum sollte nicht nur aus dem Judentum stammen, sondern sogar alle seine rituellen Unterschiede sollten von Juden veranlasst und von einem Juden eingeführt worden sein. Jene Unterschiede sollten die von jüdischer Seite geforderte völlige Trennung des Christentums von seiner Stammreligion herbeiführen, da es nicht würdig wäre, die von Gott Israel um seiner Verdienste willen geschenkten Satzungen mitzuhalten. Der Gotteslohn für das Halten der heiligen Bräuche sollte den Christen damit geraubt werden. „Die Christen", sagt Raši, „haben Schrift und Sprache von einem anderen Volke empfangen; Fremde haben ihnen ihre heiligen Bücher geschrieben, nämlich die Juden Johannes, Paulus und Petrus. Diese haben ihnen ihr Priesterlatein zurechtgemacht, um sie von Israel abzusondern". [1]) Schwerlich ist die Tendenz der Legende, die Juden vor christlichen Angriffen zu schützen, da doch kaum anzunehmen ist, dass ein jüdischer Apologet zu einem solchen Zwecke eine hebräische Fabel erdacht hat. Die erste Quelle oder richtiger die erste Veranlassung zur Petruslegende boten wohl judaisierende Christusgenealogieen wie sie z. B. in ältere Josephushandschriften eingefügt waren. In einer solchen fand Jerahmeël ben Šelomoh auch eine Notiz „über Johannes und dessen Sohn Šimôn, der Khefa genannt wurde und in Beth-Zadia geboren war", sowie über Juda, Lukas und Markus, die Schüler des Šimôn Khefa. [2]) Dass gerade Petrus die Rolle des Judenfreundes spielen sollte, ist wohl darauf zurückzuführen, dass er in den Klementinen als Apologet des Judentums auftrat. [3]) Die älteste erhaltene Form der Legende, welche aus dem fünften Jahrhundert stammt [4]), ist wohl die folgende:

[1]) Zunz, Litgsch. 5.

[2]) Mediaeval jewish chronicles ed. Neubauer 190f.

[3]) Monatsschrift X (1861) 217. Im ס' חסידים wird Petrus ein Gerechter genannt (Zunz a. a. O.)

[4]) Ich schliesse das aus der Eliahlegende, welche in der ersten Rezension (Beth ha-Midraš VI. 11—14) der Petruslegende folgt, in der zweiten sogar in sie hineingearbeitet ist: ‚Eliah ist ausersehen, Israel zu retten. Er thut in Antiochien, wo ein Kloster (דיון l. syr. דַּיְרָא), Wunder und giebt den Christen Gesetze betreffs der Juden. In Tiberias nennt er sich San Paolo. Er tritt gegen einen Christen Nestore auf, welcher den Christen die Beschneidung empfiehlt, Jesum für einen ילוד אשה erklärt und gegen Vielweiberei auftritt. Nachdem er eine völlige Scheidung zwischen Nestorianern und Paulinern herbeigeführt, wird er in der babylonischen Stadt חציצה erschlagen'. Dieser Nestore ist kein anderer als Nestorius, der aus einem Kloster in Antiochia stammt. Seine Lehre von der *Θεοδόχος μορφή*. Er wird 435 nach Petra exiliert. Sein Todesort ist unbekannt. Herzog & Plitt Realencycl. X. (1882) 512—514).

Šimón Khefa ist ein überaus weiser Mann, der seinen Beinamen von einem Steine (aram. כיפא) erhalten, auf dem er häufig sitzt. Von ihm aus sollte der Prophet Jeḥezkel am Khebarflusse geweissagt haben. Die Christen beginnen ihn wegen seiner Weisheit zu fürchten und wollen ihn zu einem der Ihren machen, damit er nicht die Nichtigkeit ihrer Lehre offenbare. Da er das verweigert, so richten die Christen ein schreckliches Blutbad unter den Juden an, so dass diese hilfeflehend zu Šimón kommen und ihn anflehen, den Christen zu Willen zu sein. Sie wollen seine Schuld auf sich nehmen. Simón opfert sich seinem Volke. Er tritt mit dem Papste und Bischofe [1]) vor die Christen mit folgenden Worten hin: „Was wollt ihr von mir? Thut was San Paolo in Jesu Namen befohlen hat: Steinigt die Juden nicht, lasst sie in eure Kirchen!“ Die Christen befolgen die Worte Šimóns und ihres Papstes. Der erstere aber thut das Gelübde, sein Leben lang am Freitag als an Christi Todestag kein Fleisch zu essen und niemals Wein zu trinken. Für sich lässt er einen Turm erbauen. Er verbietet die Zwangstaufe. [2]) Die Erwachsenen sollen vor der Taufe dreissig Tage bei „guten Christen“ untergebracht werden, Kinder erst nach neun Monaten aufgenommen werden. Er ist der erste Papst (?) auf Erden; die Griechen nennen ihn קלוי״אורי. [3]) Er giebt den Christen viele Gesetze. Die von ihm verfassten Gedichte lässt er an die Häupter der jüdischen Lehrhäuser und Gerichtshöfe gelangen. Ebenso richtet er an den Fürsten des Exils ein aufklärendes Schreiben. Die Christen nennen ihn San Pietro. [4])

Eine spätere Version [5]) lässt Šimón bereits mit Hilfe des Tetragrammatons zu seiner Beglaubigung allerlei Wunder wirken und weiss genau alle die Neuerungen anzugeben, die Šimón im Christentum veranlasst. Interessant ist diese Version noch ausserdem durch ihre Kenntnis des neuen Testaments. [6]) Der Inhalt derselben ist etwa folgender: Schon dreissig Jahre währt der Streit zwischen Christen und Juden, so dass die letzteren nicht nach Jerusalem zu den Festen

---

[1]) הושקבו vescovo. Das zugesetzte של״א scheint eine Abbreviatur zu sein.

[2]) באונם ובאסטומו battesimo.

[3]) Wohl *καλλιερεύς*.

[4]) Beth ha-Midraš VI. 9—10 vgl. S. X.

[5]) Das. V. 60—62 vgl. S. XXVI. (aus Wagenseil, Sefer Toldot Jeschu 19—23).

[6]) Das. 61. ואם יכנו יהודי על לחי השמאל נטה לו גם לחי הימין וכו׳. Bemerkenswert ist es auch, dass Petrus (das.) die gewöhnlich in Disputationen gegen Juden vorgebrachten Verse anführt.

pilgern können. Die Apostel erhalten so starken Zuzug von jüdischer Seite, dass die Weisen ratlos sind. Da entschliesst sich Šimôn eine völlige Trennung der beiden Religionen zu schaffen, nachdem die Weisen die Verantwortlichkeit für sein Verschulden übernommen haben. Šimôn schneidet sich ins Fleisch und legt einen Zettel mit dem Tetragrammaton in die Wunde.[1]) Dann zieht er nach Rom und verkündet, er sei der Sendbote Christi. Nachdem er durch zwei Wunder das Vertrauen der Christen erworben, lässt er sie schwören, nach seinen Worten zu handeln, und sagt: „Jesus hasst die Juden, und Gott lässt sie nur als lebende Zeugen für Christi Erlösungstod bestehen. Der Meister gebietet auch, den Juden nichts Böses zu thun, aber auch mit ihnen keine Feste gemeinsam zu begehen. Anstatt des Mazzothfestes feiert seinen Todestag, anstatt des Wochenfestes die vierzig Tage von seiner Kreuzigung bis zu seiner Himmelfahrt, anstatt des Hüttenfestes seinen Geburtstag und seinen Beschneidungstag am achten Tage nach seiner Geburt". Auf die Aufforderung der Nazarener hin bleibt Šimôn bei ihnen. Nur solle man ihm einen Turm zur Wohnung bauen und ihm Wasser und Brot bis zu seinem Tode reichen. Sechs Jahre bleibt er dort, betet zum Gott seiner Väter und verfasst hebräische Gebete, die er seinen Glaubensgenossen zusendet, damit sein Name in Israel erhalten bleibe. Er wird in dem Turme begraben, auf dem dann ein Gebäude, die Peterskirche[2]), erbaut wird. Nach seinem Tode kommt ein Weiser, namens Elijah (Paulus)[3]), nach Rom, beschuldigt Šimôn der Täuschung und trifft in Jesu Namen andere Bestimmungen, z. B. dass es jedem überlassen bleibe, seine Kinder beschneiden oder taufen zu lassen. Als man aber ein Wunderzeichen von ihm fordert, wird er von einem herabfallenden Steine erschlagen.[4])

Noch jünger ist eine dritte Rezension[5]), welche die Sage in Jerusalem spielen lässt und den Namen Petrus aus dem Hebräischen als Befreier (פוטר) vom Gesetze Mošehs erklärt. Sie kennt auch den Namen des Exilsfürsten, an den Šimôn seine Gebete geschickt.

Zwei Gebete, das Šabbathgebet Nišmath und das Gebet am Ver-

---

[1]) Ebenso macht es Jehuda aus Karioth im Tholdoth Ješu s. Erich Bischoff Ein jüd.-deutsches Leben Jesu (Leipzig 1895) 27. 29.

[2]) Das. 62. ועדיין מגדל זה ברומי וקורין אותו פיטר.

[3]) s. o. S. 166 Anm. 4. Vgl. Erich Bischoff a. a. O. 49.

[4]) Vielleicht spielt die seit dem dritten Jahrhundert umlaufende christliche Sage vom Simon Magus, der in einem Streite mit Petrus umkam, hier hinein (Herzog und Plitt, Realencycl. s. v. Simon Magus S. 251 f.).

[5]) Aus חם ומועד (Breslau 8°) in Beth ha-Midraš VI. 155.

söhnungstag Etthen thehillah, werden Šimôn Khefa zugeschrieben. In einer Maḥzorhandschrift heisst es über das letztere: „Šimôn Khefa aus Rom, den man San Piero nennt, verfasste dieses Preislied, nachdem er ihnen den Jesusglauben gegeben und sich selbst in einen Turm auf Lebenszeit zu Wasser und Brot verdammt hatte“.[1]) Von einem Späteren, der den Namen Khefa nicht mehr verstand, wurde er zu einem „Sohne des Khefa“ gemacht.[2])

Die Sage vom jüdischen Papste Andreas, die im übrigen der Petrus- und Elijahlegende nachgebildet ist, hat vielleicht die jüdische Herkunft des Papstes Anaklet zur Voraussetzung.[3])

---

[1]) Sie benutzte die zweite Rezension der Legende, vgl. בלחם ומים לחץ mit Beth ha-Midr. V. 61.

[2]) Kherem Ḥemed III. 202, Kobez Maâse jedê haggeonim 107, Monatsschr. IX. (1860) 21, X (1861) 214; vgl. Orient. Ltbl. 1851_{212} f.

[3]) Landshuth Onomasticon 46 f.

Literarisches Leben in dieser Periode.

Die Intelligenz in der römischen Gemeinde blieb auch in dieser Zeit eine überaus hohe. Es sind uns wohl nur wenige Namen und Werke aus ihr überkommen, aber der Glanz dieser wenigen entschädigt reichlich für ihre geringe Anzahl. Dabei ist fast kein Gebiet der jüdischen Literatur unangebaut geblieben. Ein hervorragender Thalmudlehrer lebt in Rom, ein grosses ethisches Midraš-werk entsteht wahrscheinlich in der Stadt; als ʿAnan b. David den Grundsatz: Forschet fleissig in der Schrift! aufgestellt, treffen wir einen jüdischen Exegeten in der Gemeinde, ein grosses historisches Werk wird dort geschaffen, und bereits beim anbrechenden Morgenrot der hebräischen synagogalen Poesie sind es Römer, welche der lange verstummten Davidsharfe mit Verständnis und Innigkeit herrliche Lieder entlocken. Die Kenntnis des Thalmuds ist nirgends so gepflegt worden wie hier und überhaupt in Italien, und ein deutscher König soll es gewesen sein, der das Thalmudstudium in den verwaisten und verödeten Schulen Deutschlands und Frankreichs durch eine italienische Gelehrtenfamilie neu aufblühen gemacht. Die fast vergessene hebräische Sprache wird hier zu neuem Leben geweckt. Dieses schöne literarische Streben in der jüdischen Gemeinde sticht vorteilhaft von der entsetzlichen Barbarei ab, in der Päpste und Klerus, Adel und Volk dahinlebten.[1]) Dabei muss man bedenken, unter welchen Verhältnissen diese jüdischen Arbeiten die neben ihrem literarischen Wert unsere Achtung vor allem durch ihre tiefe Sittlichkeit und echte Menschlichkeit verdienen, entstanden sind. Es war allerdings keine

[1]) Gregorovius III. 249, 282.

den Musen holde Zeit. Die Fürsten Unteritaliens, die Sarazenen, die deutschen Könige, der rebellierende Adel Roms, sie alle schienen sich zu einem Vernichtungskampf gegen die römische Kultur und Bildung verschworen zu haben. Sollten die Juden von allen diesen Kämpfen und Wirren verschont geblieben sein? Sollten sie nicht mit den übrigen Bewohnern der Stadt schwer gelitten haben? Oder sollte nicht die religiöse Unduldsamkeit auf Freundes und Feindes Seite und die im priesterlichen Schmuck prunkende Lieblosigkeit jene Leiden für sie noch verschärft und vergrössert haben?

Bei dem bereits geschilderten lebhaften Verkehr zwischen Rom und den palästinensischen Schulen [1]) kann es nicht Wunder nehmen, dass wir von dort stammende Lehrer zeitweilig in Rom finden. Sogleich im Anfange unseres Zeitabschnitts treffen wir einen der bedeutendsten thalmudischen Lehrer in der römischen Gemeinde. Es ist der aus Babylonien gebürtige R. Ḥijja bar Abba, der schon in seiner Jugend nach Palästina gekommen war. Wir treffen ihn in Tiberias, Sepphoris und Tyrus. [2]) Sein Aufenthalt in Rom wird nur ein einziges Mal erwähnt. [3]) Vielleicht hat er es in einer politischen Sendung aufgesucht.

Ein Menschenalter später (c. 350) begegnet uns in der Gemeinde eine jener schlichten Gestalten des Thalmuds, welche noch heute und alle Zeit die Hochachtung aller Vorurteilsfreien erwecken müssen, einer jener fleissigen Handwerker, die unter dem mühseligen Tagewerk die Beschäftigung mit der Gotteslehre nie hintansetzten. Es ist der eifrige Schüler R. Zeëras, Rabbi Abba [Bâ] bar Zemêna [Zabîna]. Er stammte wahrscheinlich von armen Eltern in Rom ab, da wir ihn zuerst in einer heidnischen Schumacherwerkstatt daselbst arbeiten sehen. [4]) Er muss einen recht seltsamen aber doch wackeren Meister da gehabt haben. Eines Tages setzte er ihm rituell verbotenes Fleisch vor. Abba weigerte sich davon zu essen. Der Heide aber drohte ihm mit dem Tode, wenn er es nicht essen würde. Als Abba standhaft blieb, sagte der wackere Meister: „Wer hat Dir gesagt, dass ich Dich gerade dann getötet hätte, wenn Du gegessen hättest? Als Jude sei Jude, als Heide sei Heide!“ Später verliess er seine Vater-

---

[1]) In der Mitte des vierten Jahrhunderts auch irgendwo in Babylonien eine römische Gemeinde (כנישתא דיהודאי רומאי) b. Megillah 26b; Neubauer JQR IV 608.

[2]) Frankel Einleitung in den jerus. Talmud 1870 S. 81b f.

[3]) jMaâser šeni IV $54d_{15}$ רבי חייא בר ווא הוה ברומי.

[4]) jŠebûth IV^{2} $35a_{71}$, jSanḥ. III $21a_{28}$. Dass er ein Schuhmacher und kein Schneider war, s. jKhil IX^{5} $32d_{18}$ דלא יחוט ליה מסאניה.

stadt und wanderte nach Palästina aus, vielleicht um nach der alten Sitte im heiligen Lande zu sterben — vielleicht hat ihn ein unwiderstehlicher Drang aus der Werkstatt in das Lehrhaus getrieben. Kurz, er suchte einen andern Meister auf. Diesmal war es aber ein Meister der Gotteslehre, der berühmte R. Zeëra, in dessen Gefolgschaft wir ihn seitdem häufig finden. Nach der Sitte der Zeit ist er als Schüler des Meisters zugleich auch sein Diener.[1]) Später scheint ihn R. Zeëra ordiniert zu haben. Vielleicht war er auch eine Zeit lang Schüler R. Hošàjahs[2]) und R. Ḥama bar Ḥanînas in Sepphoris.[3]) Von R. Abba ist uns keine selbständige Lehrmeinung erhalten. Gewöhnlich tradiert er solche seines gefeierten Lehrers R. Zeëra.[4]) Mehrfach erwähnt er dessen Spruch: Waren die Früheren Engel, so sind wir Menschen; waren sie Menschen, so sind wir Esel, aber noch nicht solche, wie die fromme Eselin des R. Pinḥas ben Jaïr.[5]) In R. Hošàjahs Namen überliefert er einen Satz über die Pflicht der Heiligung des göttlichen Namens[2]), bei dem er sich an das erwähnte Ereignis in seiner Jugend erinnert haben mag. Nicht bedeutungslos für die Beweggründe, die ihn zum Verlassen Roms veranlassten, scheinen die von ihm überlieferten beide Sätze R. Ḥama bar Ḥanînas und R. Ḥelbos über die Vorteile der Bestattung im heiligen Lande zu sein.[5])

Ein ungefähres Bild des wissenschaftlichen Lebens in einer jüdischen Gemeinde des vierten Jahrhunderts, also zur Zeit R. Abbas, erhalten wir aus den Schriften des Hieronymus. Die Synagogen besassen grössere Bibliotheken, die sie ihren Gemeindemitgliedern bereitwillig zu Studien liehen.[6]) Ja, es galt als ein besonderes Verdienst, Lernbegierige durch Darleihen der nötigen Bücher zu fördern. Wer übt immer Frömmigkeit? fragt ein italienischer Prediger und er antwortet: Wer Bücher schreibt und sie andern leiht.[7]) In Rom selbst gab es reichliche Gelegenheit, Bücher zu erwerben[8]), zumal fleissige

---

[1]) jBerakh VII^{3}11c$_{5}$ הוה משמש קומי וכו', jKhil. a. a. O., jBaba Meziâ III^{5} 10c$_{52}$ ohne den Titel Rabbi.

[2]) jSanh VI^{9}23d$_{41}$.

[3]) jKhil IX33c, Pesiktha Rabb. I. ed Friedm. 3a (s. Anm. das.).

[4]) jRošhaš. IV59d$_{1}$.

[5]) GenR60, jDemaj I^{3}21d$_{66}$, jŠek V^{1}48c$_{65}$, b. Šabb. 112b [l. רבא בר זימונא א"ר זירא.]

[6]) Ep. 36 ad Damasum (Migne 22$_{452}$): non pauca volumina quae de Synagoga quasi lecturus acceperat.

[7]) Midr. Ps. 106^{3} (S. 454).

[8]) Ep. 22 ad Eustochium (22$_{416}$): bibliotheca, quam mihi Romae summo studio et labore confeceram.

jüdische Schreiber für eine Vervielfältigung derselben Sorge trugen.[1]) Wirkliche Gelehrte gab es wenig. „So ein Gelehrter ist bei ihnen ein seltener Vogel; . . . man hält sich schon für klug und weise, wenn man in den Stuben der Ärzte über alles mit aburteilt.“ [2]) Selbst ein wirkliches Verständnis der heiligen Schrift war selten anzutreffen.[3]) Man glaubte sie schon völlig zu verstehen, wenn man die in ihr vorkommenden Namen kannte. Hieronymus erzählt mit Ärger und Unmut, wie die Juden über die Christen spotteten, welche diese „barbarischen“ Namen falsch aussprachen, und sich in der Länge und Betonung der Silben irrten.[4]) Andererseits aber musste er zugestehen, dass sie die ganze Bibel auswendig kannten und ein solches Interesse für die Gotteslehre bekundeten, dass sie „täglich in die Synagogen liefen und über Gottes Gesetz nachdachten, indem sie zu wissen begehrten, was Abraham, Jizḥak und Jakob und die übrigen Heiligen gethan hätten.“ [5]) Auf christlicher Seite klagte man aber über die Unkenntnis der Bibel in Italien.[6]) In Rom gab es jüdische Lehrer des Hebräischen, welche Christen und Christinnen in der heiligen Sprache Unterricht erteilten.[7]) Hieronymus beschäftigte sich wahrscheinlich unter den Augen eines jüdischen Lehrers schon in Rom mit dem hebräischen Urtext der heiligen Schrift.[8])

In der Folgezeit lähmten die justinianischen Dekrete gegen das Studium der Traditionslehre (13. Febr. 553) das thalmudische Studium wenigstens für eine kurze Zeit fast gänzlich. Das Verbot der secunda editio — *τὴν λεγομένην δευτέρωσιν* — als etwas mit der heiligen Schrift in keinem Zusammenhange stehenden, kann sich selbstverständlich nicht auf die Haggada beziehen, sondern wendet sich gegen die Mišnah (*δευτέρωσις*) und den Thalmud.[9])

[1]) Contra Ruffinum II. 530 (23_{478}): magno sumptu sibi a Judaeis describere festinavit.

[2]) Einltg. zu Hošeá (25_{860}).

[3]) Zu Ješ. 1_{30} (24_{42}), zu 2_{19} (das. $_{55}$), zu 27_1 (das. $_{317}$).

[4]) Comment. in ep. ad Titum 2_9 (26_{630}).

[5]) Zu Ješ. 58_2 (24_{582}) et libros prophetarum ac Moysi memoriter revolventes vgl. Römerbrief 7_1 *γιγνώσκουσι γὰρ νόμον λαλῶ*.

[6]) Ozanam Documents inédits S. 4.

[7]) z. B. den Römerinnen Paula Cornelia, welche mit ihrer in Rom verstorbenen Tochter Blaesilla hebräische Psalmen ohne „lateinischen Accent“ sang, und Eustochium s. ep. 39_1 (22_{466}), 108_{26} (das. $_{902}$) u. o.

[8]) Otto Zöckler, Hieronymus (Gotha 1865) 106; vgl. ep. 32 ad Marcellam.

[9]) Just. Nov. 146 *περὶ Ἑβραίων*. Vgl. Hieronymus ad Algaziam: Quantae traditiones Pharisaeorum sint, quas hodie vocant *δευτέρωσις*. Psalmenkatene zu Ps. 31_7 (I 538) Hic Hebraeorum doctissimi qui in deuterosi familiam ducunt.

Ausserdem hatte der Abschluss und die schriftliche Fixierung des Thalmuds das Interesse an den thalmudischen Studien bedeutend verringert. Jetzt, da alle die wichtigen Fragen des religiösen und sozialen Lebens endgültig beantwortet waren, war das eigentliche selbständige Studium des Thalmuds bedeutungslos, ja überflüssig geworden. Obwohl der Thalmud auch in seiner neuen Gestalt in Italien eifrig gepflegt wurde, trat doch gerade hier eine merkliche Bevorzugung der durch keinerlei Fesseln gehinderten haggadischen Studien ein. Sie äusserte sich so stark, dass sie sogar die exegetischen und halakhischen Studien wenigstens sprachlich beeinflusste.[1]) Eine weitere Folge der neuen Geistesströmung war der Ausbau und die Vertiefung der jüdischen Predigt, die eben auch Ersatz für das ehemalige freie Thalmudstudium bieten sollte.

Von der jüdischen Exegese zur Zeit Gregors I. wissen wir nur so viel, dass sie sich eng an das Bibelwort anschmiegte und eine möglichst wörtliche Auffassung der Bibel erstrebte. Natürlich stand eine solche Deutung der heiligen Schrift der christologischen Erklärung schroff entgegen. Man muss es also Gregor verzeihen, wenn er in überwallendem Zorne den Juden für eine solche Exegese das Prädikat Kamele giebt.[2])

Um diese Zeit vollzieht sich in Italien eine wichtige Wandlung. Waren die Grabinschriften in der älteren Zeit in einem griechischen oder lateinischen Dialekte abgefasst und nur in den seltensten Fällen durch ein hebräisches Wort als jüdisch charakterisiert[3]), so begann man jetzt die Namen der Verstorbenen[4]) oder auch ganze griechische Texte[5]) mit hebräischen Buchstaben auf die Inschriften zu setzen, die hebräischen Eulogien zu erweitern[6]), bis man schliesslich seit dem achten Jahrhundert rein hebräische Inschriften[7]) einführte. Mit dem Beginn des neunten Jahrhunderts fügte man den Namen noch das

---

[1]) z. B. beginnt Mešullam berabbi Kalonymos im Abothkommentar mit טלמד oder ללמדך statt mit פירוש oder ר"ל (ʿArukh s. v. סעד).

[2]) Greg. Exp. II2$_{16}$ zu I. Šem. 1$_{22}$, Exp. III2$_{7}$ zu I. Šem. 4$_{5}$, Moral. II c. 32 in Job. 1 (Migne 75$_{581}$), vgl. in Job 38 (das. 76$_{482}$ und $_{523}$).

[3]) s. o. S. 54. Nur sieben Inschriften haben ein solches.

[4]) GJAscoli Iscrizioni inedite o mal note (Congresso intern. d. orient., Firenze 1878 I.) 290.

[5]) Das. 292 Nr 17.

[6]) Das. 291, 293 Nr. 19, 294 Nr. 20, 295 Nr. 21.

[7]) Das. 296 Nr. 22, 297 Nr. 23, wonach oben S. 53 Anm. 5 zu korrigieren ist; vgl. JQRIV612.

Todesjahr nach der Ära der Tempelzerstörung (68 n. Chr.) hinzu.[1]) Die erste Inschrift, welche neben dieser Zählung auch noch die Jahreszahl nach der jüdischen Weltschöpfungsära trägt, stammt aus dem Jahre 821.[2]) Diese ältesten hebräischen Grabinschriften sind auch sprachlich nicht uninteressant.[3]) Römische Inschriften aus dieser Zeit sind nicht erhalten. Als die Angeln, Franken und Deutschen ein für unser Verständnis fast rätselhaftes Verlangen nach sogenannten heiligen Gebeinen äusserten, und die Katakomben in wahrhaft grabschänderischer Weise geplündert wurden, mag so manches Juden Gebein nach dem Norden gewandert sein, um dort in einem Kirchlein oder einer Kapelle als wunderthätig angebetet zu werden. Es ist kaum anzunehmen, dass die unwissenden Ausgräber der Leichengebeine zwischen jüdischen und christlichen Gräbern zu scheiden gewusst hätten. Und was jene gewinnsüchtigen Ausgräber nicht vernichtet, das zerstörte Glaubenshass und Volkswut, so dass bisher aus jener Zeit des sprachlichen Übergangs kein Grabstein als wertvoller Überrest in Rom gefunden wurde.

Der mächtige Aufschwung der haggadischen Studien hatte die Sammlung einer beträchtlichen Zahl von Midrašwerken zur Folge, die nicht selten ein hübsches Bild des Lebens und Treibens ihrer Zeit bieten. Man hat in diesen haggadischen Sammlungen durchaus nicht die eigentlichen Predigten zu erkennen, die ja in der Landessprache gehalten wurden. Man könnte sich sonst nicht das Interesse christlicher Kreise für dieselben erklären, welche den geistvollen jüdischen Rednern lieber lauschten als ihren Busspredigern.[4]) Es sind vielmehr neben Predigtdispositionen zumeist Sammlungen älterer Erklärungen zu den betreffenden Schriftversen, die durch Sentenzen und Gleichnisse erläutert werden. Die eigentliche Zugabe der Sammler hat man in den letzteren und in der sprachlichen Redaktion zu erkennen. Wahrscheinlich ist ein grosser Bruchteil dieser

---

[1]) Das. 310 Nr. 33 (810), 306 Nr. 29 (818), 305 Nr. 27 (822), Nr. 28 (824), 307 Nr. 31 (827), Nr. 30 (829), 298 Nr. 24 (832), 309 Nr. 32 (838), 303 Nr. 26 (846). Zur Eulogie שומרי גינוי גן עדן פיתחו לה שער גן עדן vgl. Alphabet de R. ʿAkiba (Beth ha-Midr. III. 28) לכו פתחו שער וכו׳ und Seder Gan ʿEden (das. 194) שעתיד הקב״ה להראות לישראל גנוי טרום.

[2]) Das. 302 Nr. 25. Der Ausdruck ויקיצתו כיקיצת ישינים nach Ps. 17_{15}) auch in Josippon (Interpolator) 782.

[3]) z. B. Matres lectiones: משכהבו, גינוי, ויכרון, אמין statt משכבו, משכהב sta משכב (292 Nr. 17, 293 Nr. 19; zum Ausdruck s. Zunz ZG. 332), ריבי (296 Nr. 5

[4]) Grätz V² 222.

Arbeiten in Italien entstanden. Am deutlichsten äussert sich der italienische Ursprung [1]) im Midraš zu den Psalmen oder wie er nach seinen Anfangsworten heisst, Šoḥer Tob. [2]) Es ist sogar nicht unmöglich, dass er in Rom selbst gesammelt wurde. Nicht weniges weist geradezu auf die Stadt hin. [3]) Ein Beispiel wie das folgende kann nur von einem stadtrömischen Publikum verstanden worden sein: „Der Gott Jakobs, der ein Vater der Waisen und ein Anwalt der Wittwen (Ps. 68, 6) ist, erhält auch deine d. h. nichtjüdische Waisen. Das mögen euch Remus und Romulus bezeugen, die Gott aufgezogen, indem er ihnen eine Wölfin bestimmte, sie zu säugen. Diese säugte sie, bis sie gross waren und die zwei Burgen von Rom erbauten." [4]) Die Romulus und Remussage ist dem Verfasser so geläufig, dass er sie noch an anderer Stelle zur Illustration des Psalmenwortes (17, 15): „Und liessen ihre Macht ihren Kindern" anführt. [5]) An einer andern Stelle stellt der Sammler zwei Predigten „des Römers Theudas" und des Römers Pilatus (Pelatjon) zusammen. [6]) Die letztere ist hier zum ersten Male erwähnt. [7]) Der Midrašsammler weiss von Disputationen mit Christen und giebt Anleitung zu geeigneten Erwiderungen auf Einwürfe von christlicher Seite. „Fragt Dich jemand, wann denn endlich die messianische Erlösung eintreten solle — so glaube ihm nicht [,dass sie bereits eingetreten], weil Ješàjah (63, 4) sagt: Der Tag

---

[1]) Vielleicht stammen Teile (Interpolationen?) des Thanḥuma aus Rom z. B. Thanḥ Waêra 15 S. 30: ונחפכו נחליה לזפת אטר ר' תנחומא זו תברוש ותוצינוש שהן נתונין על שפת רוטי תורצינוש l.) (Jalk Ješ. 304) Tiberis und Mare Tyrsenum (weder Ticino noch *Τραυμένος*); die von Zunz GV² 247 f. angeführten Ausdrücke weisen sämtlich nach Griechenland.

[2]) So schon von Raši zu Ps. 109_6 genannt.

[3]) Midr. Ps. 9^8 (S. 85): פילום בנה פוליא, אנטיוכם קוסטנטינא בנה קוסטנטינום אנטוכיא בנה רוטילום, אלכסנדרום בנה אלכסנדריא, סלייקום בנה סליקיא סקילום בנה סק לייא; רוטילום 'Ρωμύλος vgl. Josippon 3c (19), 58d (353). GenR23 zu 4_{17} nennt in einer ähnlichen Zusammenstellung Tiberias, Alexandria und Antiochia; Raši zu Ps. 49_{12} nur Antiochia und Seleucia. Zu פוליא = Puglia vgl. Josippon (Mantua) 133a ובשאר מדינות בפוליה [Med. jew. chron. 190: פולייא; JQR. IV. 623 אנפוליא]. Zu סיקלייא = *Σικελία* vgl. Josippon 29a סקיליה [ed. Breith. 156. 158 אי סקליאה].

[4]) Midr. Ps. 10^6 (S. 95). Daraus im Midr. Esther 23^5. Vgl. j. Ab. Zarah I[2] 39c und Sifrê 'Ekeb 52 [dort כרכים statt צריפין]; s. b. Šabb. 56b גבנה צריף אחד ווהו איטליאה של יון.

[5]) Das. 17^{12} (S. 134), wo בירניים statt צריפין.

[6]) Das. 28^2 (S. 229), b. Pesaḥ 53b, s. o. S. 109.

[7]) Das. פלטון. Daraus in CantR. 8^5, s. o. S. 109.

der Vergeltung ist in meinem Herzen [beschlossen], und die Zeit meiner Erlösung kommt. Das Herz hats dem Mund nicht verraten, wem sollte es der Mund verraten?“ [1]) Auch die häufigen Klagen über allerlei Quälereien, die Israel zu erdulden hat, weisen darauf hin, dass die Sammlung im römischen Reiche entstanden ist. Dass sie unter den Peinigern neben Edom einige Male auch Jišmâel nennt, beweist durchaus nichts für ihren morgenländischen Ursprung. [2]) Der Psalmenmidraš, der nur bis Psalm 119 reicht, geht auf eine ältere „Psalmenhaggada“ zurück [3]), die dann von verschiedenen Händen ergänzt und erweitert wurde. [4]) Sie schöpft zumeist aus palästinensischen Quellen [5]) und benutzt bereits den Midraš zur Genesis, die Pesiktha des Rab Khahana und den Thanḥuma. [6]) Der vollendete Psalmenmidraš hat aber bereits elf Midrašwerken vorgelegen. [7]) Bezeichnend für den Sammler ist seine Vorliebe für Erzählungen aus der Geschichte und für Parabeln. Beachtung verdienen vielleicht auch seine masorethischen Bemerkungen. [8]) Seine Sprache ist durchgängig rein und zierlich [9]) und verleiht dem ganzen Werke einen eigentümlichen Reiz. Der Verfasser hat den Untergang oder die Besiegung zweier Völker, die in Italien gewesen, erlebt, eines wahrscheinlich deutschen Stammes, den er Barbari nennt, und den der Scythen. [10]) Aus einer Stelle kann man seine Bekanntschaft mit dem Sagenkreis des Pseudokalli-

---

[1]) Das. 9^{2} (S. 81).

[2]) Das. 17^{12} (S. 134), $18^{10.\ 11}$ (S. 140), ^{23} (S. 151), ^{35} (S. 162), 71^{3} (S. 323), 104^{10} (S. 443), ^{21} (S. 445), 120^{4} (S. 505).

[3]) Gen. R 33^{3} אגדת תהלים; jBikkh IX 32 b, jKheth XII ^{3} 35 a סדר תהלים אגדה, bKidd 33 a, b'Ab. Zarah 19 a (Buber Einltg. S. 4).

[4]) Die Zeichen der Überarbeitung s. Buber das. S. 9 u.

[5]) Buber das. S. 11 zählt 117 Stellen aus dem Jerušalmi.

[6]) Buber das. S. 14—17. Die Stellen aus dem babyl. Talmud stammen vom Interpolator (Buber S. 4 Anm. 1), ebenso die aus den Pirke de-Rabbi Eliézer (das. S. 6 u. 17).

[7]) Buber S. 54—60.

[8]) z. B. Midr. Ps. 9^{14} (S. 89), 20^{2} (S. 173); 12 גיטטריאות, 3 נוטריקון.

[9]) Die Fremdwörter zeigen oft eine italisierende Form z. B. Ps. 90^{5} (S. 388) מייסטרופולין Magistro (Maëstro) palatii. Das. 19^{11} (S. 168) קרקדונייא [Jalkut ברטניא Britannia] *Καρχηδών* vgl. Josippon 29 a (156) ברקידוני l. קרקידוני.

[10]) Das. 25^{14} (S. 215) Statt [וענתותיים] אבל ברברים וענתיים liest Jalk. Ps. 109^{5} לברבריה ולשתותיה מה עשה. [Die Scythen שטים im Josippon 13 b (69)]. Vielleicht Anspielung auf die Hunnen unter Attila. Grätz V^{2} 45 גונתיים Gothen. Barbari = Gothen im Römerreich (Du Fresne s. v. Barbari 587 c).

sthenes vermuten.[1]) Der Erste[2]), welcher den Psalmenmidraš benutzte, ist der Italiener Śabthai b. Abraham Donnolo.[3]) Der Interpolator des Josippon hat ihn vermutlich vor Augen gehabt.[4]) Mit Namen nennen ihn zuerst Jizḥak b. Jehuda ibn Gajjâth und der Römer Nathan b. Jeḥiel.

Ein ungefähres Bild von der Erzählungsweise des Sammlers kann man aus dem folgenden, wohl von ihm stammenden Geschichtchen[5]) erhalten: Zwei Wanderer zogen dieselbe Strasse, ein Guter und ein Böser. Sie fanden unterwegs ein gutes Wirtshaus und beschlossen dort zu essen. Der Böse sah im Wirtshaus lauter herrliche Dinge, Fische und dergleichen, und sprach zum Guten: Warum sollen wir hier nicht, ohne etwas zu zahlen, essen? Darauf der Gute: „Denkst Du denn, dass dies Gasthaus erst heute eröffnet worden ist? Wenn alle so thun würden wie Du, würde das Wirtshaus immer voll Gäste sein!“ Sie gingen hinein, setzten sich aber nicht zusammen. Der Böse rief dem Gastwirt[6]) zu: Bring mir Würzwein[7]), Fasanen[8]), und noch von dem und jenem! Dann setzte er sich zu Tisch und rief spöttisch zum Guten hinüber: Seht nur den Knauser! Der aber bestellte sich einen Teller Linsen und ein Brötchen. Der Böse spottete noch mehr und rief: Seht den Narren; er isst Linsen, wo alle diese Herrlichkeiten vor ihm stehen. Der Gute aber lächelte bei sich und

---

[1]) Das. 93[6] (S. 415 f.) Die Taucherfahrt des ‚Adrianus' wird ganz wie die des Alexander (Pseudokall. II. 38) geschildert.

[2]) Nicht Nissim (Buber S. 66), da dieser den Lekaḥ Tob (zu Gen. 25[1] S. 55[a]) zitiert. Midr. Ps. 5[5] ist die Stelle offenbar interpoliert.

[3]) S. 32: הנה למדנו כי אלפיים שנה טרם בריאת העולם היה הקב"ה חכמוני משעשע את כ"ב אתיות של תורה···וכל זה היה הקב"ה עושה על שרצה לבראות את העולם במאמרו ובכנוי שם הגדול וכו' vgl. mit Midr. Ps. 90[12] (S. 392) אלפיים שנה קדמו אלו (?) עם התורה לברייתו של עולם שנ' ואהיה אצלו שעשועים יום יום ואחרי ראות האלהים כל תקנת ויומו של הקב"ה אלף שנים (Prov. 8[30]); das. S. 34 העולם (ותקנת כל בריותיו טרם שיברא העולם אלפיים שנה) מיד התחיל לבראת את העולם בכחו הגדול וכ' vgl. mit Midr. Ps. das. והיו הכל נסתכלין בכחו של הקב"ה.

[4]) ed. Breith. 888: Der Bericht über den Märtyrertod R. Šimón b. Gamliels und R. Jišmáel b. Elišás aus Midr. Ps. 9[13] (S. 88 f. oder Midr. Prov. I.?). Von da geht er in den Midr. von den zehn Märtyrern und in den Midr. Eleh Ezkherah über. Dann bei Abraham ha-Lewi, der beide unter Titus getötet werden lässt.

[5]) Midr. Ps. 4[13] (S. 48 f.) Der vereinzelte Brauch, zum Tischsegen zwei Becher Wein zu nehmen, findet sich nur noch in den Thosafoth zu Pesaḥ. 105[b] s. v. ושמע מיניה angedeutet.

[6]) פונדקי *πανδοκεύς*.

[7]) קונדיטין conditum.

[8]) פסיוני (Var.: תרנגולין) phasiani (fasani).

sagte: Wart' nur, Schlemmer, man wird Dir die Zähne dafür einschlagen. Dann verlangte er zwei Glas Wein, sprach den Tischsegen und stand auf. Da sprach der Wirt zu ihm: Zahle Deine Zeche, ein Brötchen, einen Teller Linsen, zwei Stückchen Fleisch, zwei Glas Wein. Der Gute fragte, was das koste, zahlte den verlangten Preis, und der Wirt wünschte ihm glückliche Wanderschaft. Da erhob sich der Böse und wollte gehen. Der Wirt aber rief ihm nach: Mache erst Deine Rechnung! Darauf der Böse. „Ich habe ein Brötchen gegessen, zwei Eier..." Der Wirt: Nein fünf! Der Böse: „So viele habe ich nicht gegessen." Da begann man ihn zu prügeln und zerschlug ihm die Zähne — ganz wie es der Psalmist (Ps. 3, 8) sagt: Die Zähne der Bösen zerschlägst Du.

Die eigentlichen thalmudischen Studien hatten in der Zwischenzeit in Italien nicht aufgehört. Haben wir auch keine besonderen Nachrichten über einzelne thalmudische Grössen oder über in Italien verfasste Werke thalmudischen Inhalts, so beweisst doch das Auftreten einer berühmten Familie von Thalmudgelehrten in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts die Pflege des Thalmuds auch in der Zwischenzeit. Der fortdauernde Verkehr Italiens, besonders der südlichen Teile desselben, mit den Schulen in Babylon [1]) und Palästina hatte dem Studium des Thalmuds neue Kräfte und neue Anregungen zugeführt. Vielleicht hat gerade die Achtung vor den Hochschulen Babylons die italienischen Forscher zurückgehalten, ihre halakhischen Interpretationen niederzuschreiben. [2]) Ob die von einem deutschen König veranlasste Ansiedlung einer italienischen Gelehrtenfamilie in Deutschland nun der Sage angehört, ob dieser König Karl der Grosse oder ein späterer ist — so viel ist das unbestreitbare Ergebnis der zahlreichen von einander abweichenden Überlieferungen, dass man in Deutschland wusste, dass die Renaissance des Thalmudstudiums in Deutschland und Frankreich auf eingewanderte italienische Thalmudisten zurückzuführen ist. Nach einer mehrmals wiederkehrenden Nachricht soll die in Mainz angesiedelte Familie der Kalonymiden [3]) — am wahrscheinlichsten ist ihr Stammherr Mošeh ben Kalonymos —

---

[1]) Man denke an den Babylonier Ahron ben Šemuel ha-nâsi in Lucca (מצרף לחכמה 14b) und Abû Ahrûn aus Bagdad (? אביו אהרן מארץ בגרידים) in Benevent (JQR IV 615). Vgl. Šemtob b. Šemtob מ' האמונות XIV Anfg. Für die Folgezeit s. Hai in מעם זקנים 55. 56 חכמים הבאים מרומי.

[2]) JQR IV. 610.

[3]) vgl. Namen wie Calo-Leo, Calo-Petrus, Calo-Johannes (Gregorovius III. 572).

aus Rom [1]) entstammen. Das Jahr der Übersiedlung ist vermutlich 787. Die Nachrichten über die Thalmudstudien besonders in Süditalien sind für die Folgezeit verhältnismässig zahlreich. Der Ruhm der Schulen von Bari und Otranto wurde von dem berufenen Munde R. Jakob Thams verkündet. [2]) Vielleicht sind R. Jakob ben Benjamin (st. 821), Rabbi Barukh b. Rabbi Jonah und der „Führer seiner Zeit" R. Nathan b. Efraim (st. 846) drei ältere Vertreter jener gerühmten Schulen. [3]) Eine hervorragende Bedeutung hatte die Schule in Oria. Ihr entstammte der synagogale Dichter Ṣefatjah (868) und dessen Bruder Ḥananel, der mit dem Bischof von Oria disputierte. [4]) R. Ṣefatjahs Enkel und Urenkel waren ihres Ahnherrn würdig. [5]) Als Oria im Jahre 925 von den Sarazenen zerstört wurde, verloren allein zehn ausgezeichnete Gelehrte das Leben. [6]) Bereits vor 850 erfahren wir von einer Korrespondenz des Gaons Sar Ṣalom mit dem römischen Rabbinat. [7])

Die italienischen Einwanderer brachten neben ihrer Thalmudkenntnis noch etwas anderes mit, was auf das ganze religiöse Leben Deutschlands und Frankreichs wie ein befruchtender Tau wirkte, die italienische Gebetordnung, wahrscheinlich auch die religiöse Dichtkunst. [8]) Mar Khohen Zedek b. Abimaï (828) hatte die erste feste Gebetordnung (Siddur) angelegt. [9]) Nach ihm hatte Mar ʿAmram b. Sešna (869—881) auf eine Anfrage einer spanischen Gemeinde eine liturgische Gebetordnung festgesetzt, die er als unverbrüchlich hinstellte. Sie wurde für den römischen, spanischen und griechischen Ritus massgebend. Ihr mannigfaltiges Aussehen erhielt sie durch synogogale Poesien. Durch die syrischen Kirchenlieder wurden fromme liedbegabte Männer in Palästina zu den ersten hebräischen Hymnen, welche dann in der Gebetordnung eine feste Stelle fanden, angeregt. Während die eigentliche Gebetordnung dem synagogalen Dichter nur einen engen Raum zur Bethätigung seiner dichterischen Kraft eröff-

---

[1]) Luzzatto Giudaismo 30 ff., Zunz Litgsch. 105 vgl. 605 u., Carmoly in Annalen 1839.222, Grätz V² 421, REJ XXIII 233.

[2]) ס׳הישר 74 d, vgl. ראב״ן 38. Für die Folgzeit z. B. עיטור s. v. שובר.

[3]) GJAscoli Iscrizioni a. a. O. No. 23. 25. 26 (S. 297, 302, 303).

[4]) JQR IV. 613 ff. zu ändern nach Grätz V² 245.

[5]) Das. 621.

[6]) חכמוני Einltg. S. 3 vgl. REJ XXII. 212.

[7]) שערי דורא § 81.

[8]) Vgl. Raši (Pardes 43 d) וגם בארץ רומי וכו׳.

[9]) Grätz V² 247.

nete und ihm dazu die Mittel und den Gang des Gedichtes fast vorschrieb, boten die bitteren Leiden des Tages und die wehmütige Erinnerung an vergangenes Weh dem empfindenden Gemüte einen nur allzu reichen Stoff. In den klagenden rührenden Klängen der Seliḥahgebete offenbart sich die ganze Fülle und Tiefe religiösen Empfindens. Hier, nicht in den poetischen Zusätzen zu den Gebeten, haben wir die jüdische Poesie zu suchen. Sie singen und predigen die Opfergeschichte Israels, in ihnen klagt und weint des Volkes Herz, sie preisen den einzigen bewährten Helfer, der des Bundes nicht vergisst und die Verheissungen erfüllt, welche ihnen menschliche Liebe und Treue nicht gehalten hat; sie bilden die jüdische Gloriole des Martyriums, das keinen Künstler des Meissels und des Stifts gefunden hat. Die ersten[1]) bekannten Seliḥahdichter sind Italiener, der zweite ein Römer. Ein sagenhafter Bericht erzählt von einer von Titus nach der Pogegend gebrachten Familie Joab, der mehrere synagogale Dichter entstammten: Šefatjah, Ḥananel und Eläzar. Nach einer nicht authentischen Quelle sollen R. Amithai und Josifjah Schicksalsgenossen R. Sefatjahs gewesen sein.[2]) In Wirklichkeit lebte R. Šefatjah in Oria und ging anlässlich einer Judenverfolgung unter Basilius dem Macedonier (868) nach Konstantinopel, wo er durch seine am kaiserlichen Hofe erfolgreich geübte Arzneikunst zum Retter von fünf Gemeinden des Ostreichs wurde. Die entsetzlichen Leiden seiner Glaubensbrüder, die er dort blutenden Herzens mit ansehen musste, regten ihn wohl zu seinen Liedern an, die zu den schönsten gehören, welche die jüdische Poesie aufzuweisen hat.[3])

Weit zahlreicher sind die von dem Römer Šelomoh b. Jehudah erhaltenen Dichtungen, wenngleich ihm nicht weniges ohne Berechtigung zugeschrieben wird.[4]) Er nennt sich in haggadischer Umdeutung des Namens Rom als des grossen Babel einen Babylonier.[5])

---

[1]) Aber nicht die ältesten, da bereits Mar Khohen Zedek Gebete für die zehn Busstage kennt (Zunz GV 394). Vgl. Eliah Z. XXIII 67[b] סדר סליחה und Sibbole ha-leket I 282 (133 a_{18}).

[2]) Zunz Litgsch. 4, Neubauer JQR IV 615 f.

[3]) ישראל נושע und אני יום אירא (Zunz Syn. Poesie 170, Litgsch. 235; Neubauer a. a. O. 613).

[4]) Zunz GV[2] 404, Litgsch. 100—104, 232—235, Syn. Poesie 167—170; Luzzatto (נחלת שד"ל) Liste der Poëtanim 68.

[5]) Babel = Rom s. Zunz Litgsch. 101 Anm. 1—3. Vgl. Hieronymus, Praef. in libr. Didymi (Ep. 45_8. 7. ad Asellam): Cum in Babylone versarer. Zur Zusammenstellung bei Zunz das. S. 104 füge hinzu נתן הבבלי בעל הערוך bei Josef b. Zad-

Seinen Bruder Mordkhai nennt er mehrmals akrostichisch in seinem Pesaḥjozer. Mit einiger Sicherheit sind ihm die folgenden Dichtungen zuzuschreiben, und zwar 7 Piutim (ʿAboda אדרת תלבושת, Pesaḥjozer אור ישע, Šabbathjozer אומץ דר חזקים, Jozer zu Šabbath Berešith אל נשא, Ofan zu demselben שש כנפים כנופים und Sulath אחשבה לדעת, ein ebensolcher zu Šabbath Ḥanukkha אין צור חלף) und 13 Seliḥoth (אב לרחם[1]), אך בך, אך בך לדל מעוז, אז קשתי וחרבי, ארח צדקה, לך ה׳[4]), ואת נוי חטאתי, הטה אלהי אזני[3]), אתה אמרת היטיב[2]), מקוה, תשוב תרחמנו[7]), תעלת צרי, תוחלת ישראל, שכורה ולא מיין[6]), הצדקה[5]).

Er ist wohl ein Zeitgenosse Eleàzar Kalirs, dem er auch bezüglich seiner sprachlichen Eigentümlichkeiten am nächsten steht. Im Pardes wird er neben Kalir als bisher unerreicht hingestellt.[8]) Eine Tradition des 13. Jahrhunderts macht ihn zum Lehrer Mešullams b. Kalonymos (c. 980).[9]) Šelomoh b. Jehuda der Römer ist einer jener ernsten tiefangelegten Menschen, welche unter einer freudlosen Umgebung das Lachen verlernt zu haben scheinen, bei denen das Bedürfnis noch Klage und Busse alle übrigen Empfindungen der Seele zum Schweigen bringt. Er sieht zu viel Jammer und Elend um sich, als dass er auf die spärlichen Freuden des Lebens achten sollte. Und so klingt durch alle seine Dichtungen gleichsam ein leises, mühsam verhaltenes Schluchzen, dass jeden ihrer Leser gewaltsam in seinen Bann zwingt. Das Judentum mag geistvollere und rede- und formgewandtere Dichter gehabt haben — tiefer und inniger empfindende als R. Šelomoh sicher nicht! Die folgende Seliḥah[10]) ist vielleicht

---

dik (Med. jew. chr. 93_{18}), Abraham b. Šelomoh (das. 102_2 f.: יהונתן l. נתן) und Juḥasin (Filipowski 174 b).

[1]) Orient 1845_{680}.

[2]) Cod. Oxf. 1029.

[3]) Das.

[4]) Codd. Oxf. 878 V. (17) u. 1025. Vgl. aber Zunz a. a. O. 520, wo als Verf. Jeḥiel angegeben.

[5]) Cod. Oxf. 1029.

[6]) Codd. Oxf. 878 V. (24) u. 1025. Nach Zunz a. a. O. 483 aber von Šelomoh b. Izḥak Gerundi.

[7]) Luzzatto a. a. O. schreibt ihm noch אליך ה׳ נשאנו עינינו (Zunz a. a. O. 650) und אגידה ואספרה עצמו (das. 404), sowie sicher irrtümlich אלהים אלי אתה אשחרך (das. 343 oder 491) zu. Zunz schreibt ihm noch 16 Nummern zu; s. aber seine eigenen Bemerkungen zu denselben!

[8]) Pardes 43 d (bei Zunz Litgsch. 101).

[9]) Zunz Litgsch. 101, GV² 378.

[10]) אב לרחם.

nicht die schönste, nicht die ergreifendste, aber sie ist so recht geeignet, in das schlichte tiefreligiöse Empfinden des Dichters einzuführen. Allerdings geht bei einer Übersetzung eines hebräischen Gedichts ins Deutsche einer der Hauptreize der hebräischen Poesie, das fortwährende Anspielen auf biblische Reminiszenzen und das geschickte Einflechten derselben verloren:

Barmherzger Himmelsvater, der Du die Schuld vergiebst,
Die Kinder Deines Bundes noch immer treulich liebst,
O nimm uns gnädig auf wie Du's verheissen hast:
Nimm ab der Sünde Last!

Ja, wasche ab die Sünde von unsrer Ehre Schild,
Das schwarze Laster scheuch' der Tugend strahlend Bild,
Die Schuld auf immer schwinde! Vergieb wie Du's gewohnt:
Du hast ja stets geschont!

Zu viel des Sündenwustes, kein sühnend Opfer wallt,
Und doch weckt täglich Laster der Sünde Truggestalt!
O möchte heilges Wasser die Seele waschen hell
Aus Deinem Gnadenquell!

Ob unsrer Sünden sind wir verstossen und bedrängt.
Wie riesengross die Schuld, kein Priester sühnend sprengt!
Allein um Deinetwillen, wie stets in Vaterhuld
Vergieb dem Volk die Schuld!

Und murrten auch die Thoren in sündgem Unverstand,
Kam doch nur reichste Liebe aus Deiner Vaterhand.
Ihr drückendes Verschulden, wie immer treu und lieb,
Dem sündgen Volk vergieb!

Dein Geist vom Himmel ströme in unsre Seelen ein!
Er werde neu in uns zu heiligen, zu weihn!
O lehr' uns lauter werden, o strafe nicht zu schwer
Um Deines Namens Ehr!

Erheb' uns aus dem Jammer, genu[illegible] Schmerz,
Dein Geist der Liebe heile das se[illegible]
O möchte Dein Verzeihen — w[illegible]n? —
Uns eine Schutzwehr sein!

Wir sind ein flüchtig Heer, Erbarmen nur bei Dir!
Allein durch Deine Gnade wir halten das Panier.
Nicht wegen unsrer Tugend, ob Deiner Gnade, Herr,
Erbarm', erhör', gewähr'!

Zu Deiner Furcht und Lehre führ' uns durch Deine Macht,
Da unsrer Laster Last zum Falle uns gebracht!
Ach alle unsre Sünden, o mach Dein Wort gewiss,
Vergieb, Herr, und vergiss!

Was tief im Herzen schlummert, Dir ist es offenbar:
Das Schreckbild unsrer Schuld verfolgt uns immerdar!
Wir kommen fromm zu Dir, um Tröstung zu empfahn:
O nimm uns gnädig an!

Auch die infolge der karäischen Angriffe auf das rabbinische Judentum aufblühende Bibelexegese [1]) fand einen Vertreter in Rom. Es war ein jüngerer Zeitgenosse und wahrscheinlich auch Schüler des Gaon Saàdiah, des Vorkämpfers und Wortführers in jenem Streite, der einen Kommentar zur Chronik verfasste, die ein Sammler — selbst ein Zeitgenosse des Gaons — mit gleichen Kommentaren z. B. des Jehuda ben Kureis und „der Kairuwâner" zu einem Ganzen vereinigte.[2]) Sein Name ist Jiram aus Magdiël. Das letztere ist eine nicht seltene haggadische Bezeichnung für Rom.[3]) Von Jirams Kommentar sind nur drei kleine Fragmente erhalten. Er wird am Schlusse der Sammlung mit einem Meïr aus 'Edriel zusammen genannt, der sich mit ihm mit diesem Buche (der Chronik) beschäftigt haben soll.[4]) So weit man aus den geringen Überresten des Kommentars Jirams schliessen darf, kann ihm keine grosse Bedeutung zugesprochen werden. Die

---

[1]) Die in neuerer Zeit von Lagarde mehrfach (Psalt. iuxta Hebr. Hieron. VIII., Genesis graece 1868 Vorrede p. 23) einem Juden, den Freudenthal (Hell. Studien 180 Anm.) ohne jede Berechtigung zu einem Römer macht, zugeschriebenen Scholien des Hebräers zur Bibelübersetzung des Hieron. sind die Arbeit eines getauften deutschen oder französischen Juden, der ein Zeitgenosse des Rhabanus Maurus ist (Rhab. Maurus Comm. in lib. IV. regum [Migne 109_{10}]: ex capitulis Hebraei cujusdam modernis temporibus etc.; ders. Comm. in lib. II. Paralip. [Migne 109_{281}] vgl. Migne 28_{90} ff. 95).

[2]) Ein Kommentar zur Chronik aus dem 10. Jahrhundert ed. Raphael Kirchheim, Frankfurt a/M. 1874 S. 27 u. ö.; vgl. Güdemann 303.

[3]) Raši zu Gen. 36_{43} מגדיאל היא רומי, 'Immanuel Maḥberoth XXVIII (234_{40}) der Papst אלוף מנדיאל genannt, Zunz Syn. Poesie 438 b und Ges. Schriften III. 183.

[4]) Kommentar S. 55.

erste Erklärung stammt von Saâdia her,[1]) die zweite ist eine haggadische Worterklärung[2]) und bei der dritten sachlichen macht der Sammler ihm den Vorwurf, dass er sich nicht genügend in die Materie vertieft habe.[3])

Vielleicht das merkwürdigste Buch, welches von einem römischen Juden verfasst worden ist, das sogenannte Buch Josippon, hat auffälligerweise noch nicht die Anerkennung oder Beachtung gefunden, die es im höchsten Grade verdient. Wenn man die zeitgenössischen Arbeiten der christlichen Historiker mit dem hier zu behandelnden Werke vergleicht, so muss man sich wahrlich wundern, dass es beinahe totgeschwiegen, wenn nicht mit geringschätziger Verachtung bei Seite geschoben wurde. Die kindischen Mirabilien der Stadt Rom sind in den letzten Jahrzehnten vielfach ediert und kritisch beleuchtet worden, ihr jüdischer Zeitgenosse, der es unternommen, eine Geschichte seines Volkes und seines Landes mit Benutzung aller ihm zugänglichen Materialien zu schreiben, liegt in einer verderbten und verzerrten, von Hunderten von Druckfehlern wimmelnden Version vor und harrt noch immer der verdienten kritischen Ausgabe. Es muss in der That als ein Riesenunternehmen betrachtet werden, das der römische Jude im zehnten Jahrhundert sich vorgenommen, und das von ihm Geleistete verdient, natürlich unter Anrechnung der Zeitumstände, das uneingeschränkte Lob und den Dank der jüdischen, ja der gesamten Literaturwelt. Die allzu geringe Aufmerksamkeit, die ihm bisher gewidmet worden, hat eben infolge der verderbten Textgestalt weniger aufklärend als vielmehr verwirrend gewirkt, sodass alle bisher über den Verfasser und sein Werk gemachten Angaben die ernsteste Kritik erheischen.

Zuerst eine kurze Bemerkung über den Text des Werkes. Dasselbe ist in zwei Hauptrezensionen gedruckt, in Mantua vor 1480 (M.) mit der Vorrede des Abraham Khonath b. Šelomoh und in Constantinopel 1510 (C.) mit der Vorrede des Tham b. David Jeḥaja. Der ersteren folgt allein die allerdings grässlich verstümmelte Baseler Ausgabe Sebastian Münsters (1541), der letzeren alle übrigen acht Ausgaben bis zum Jahre 1794.[4]) M. bietet den reinen, meist recht gut erhaltenen Text, der aber wohl infolge einer unvollständigen

[1]) Das. S. 15 אבל יראם המגדיאלי פירש מדברי סעדיה גאון.

[2]) Das. S. 22, vgl. b. Ḥagiga 26b.

[3]) Das. S. 27 ולא העמיק וכו׳.

[4]) Der ed. Veneta 1544 folgt Josippon sive Josephi ben-Gorionis Historiae judaicae libri VI. Ex Hebr. lat. vertit etc. Johannes Gagnier, Oxonii 1706. Mit ihr

handschriftlichen Vorlage besonders gegen Schluss bedauerliche Lücken aufweist. C. entstammt der Handschrift eines geschickten, wortreichen Interpolators, dessen zahlreiche Zusätze, die meist um eine angebliche Autorschaft herzustellen, vorgenommen sind, mit Hilfe von M. leicht erkannt werden können. Infolge dieser Zusätze ist C. fast um ein Drittel umfangreicher als M. Ein weiterer Beweis für die Vorzüglichkeit von M. ist das Vorhandensein zweier Handschriften, die mit M. wesentlich übereinstimmen [1]) und die in vieler Hinsicht interessante Vorrede des Jehuda Leon b. Mošeh Masconi (Mosconi) [2]) zu einer anderen Handschrift, die wahrscheinlich der Rezension C. angehört. Er berichtet in derselben von fünf verschiedenen Rezensionen, deren fünfte als die vollständigste ihm als Grundlage diente Die erste sei zwar ausführlich, lasse aber manche Erzählungen aus, die zweite sei die gekürzte Rezension des Abraham b. David aus Granada, die dritte sei eine weitere Kürzung der zweiten, die fünfte sei die Rezension des Šemuel ha-Nagid aus Cordova.[3]) Der älteste bekannte Interpolator, Jeraḥmeël ben Šelomoh (c. 1150?) bot die erste Handhabe für alle späteren Zusätze und den traditionell gewordenen Titel. Er ergänzt nämlich sein Exemplar durch Zusätze aus dem „grossen Josippon“ [4]) d. h. aus den Werken des Josephus Flavius. Durch ein einfaches Missverständnis hielt der Abschreiber das vorliegende hebräische Werk für einen gekürzten oder „kleinen Josippon“, zumal ihm das Wort Josippôn die regelmässige Form des hebräischen Deminutivs bot. Der ursprüngliche Titel des Gesamtwerkes war wohl: „Geschichte Jerusalems“ [5]) oder „Geschichte und Kriege der Juden“. [6]) Den letzten Teil des Werkes nannte wohl schon der

---

stimmt auch die Vorlage des Raymund Martin überein (Das. p. V.). Die ed. Wengrow 1794 ist nach ed. Prag 1784 die letzte. [Eine spaniolische (Salonichi 1863) und eine jüdisch-deutsche (Lemberg 1882) sind wohl die letzten ed. Übersetzungen.] Auszüge aus dem Josippon sind 1529 (Worms) und 1559 (Basel) gedruckt.

[1]) Ms. Turin (Peyron) 115 u. Ms. Bodl. (Neubauer, Mediaeval jew. chr. p. XX. u. S. 190) vom Jahre 1325. Wahrscheinlich stimmt auch Ms. Vat. hebr. 408 vom Jahre 1444 mit M. überein. Fragmente in Mss. Oxf. 793_2, 2585_3; Vat. Pal. hebr. 52; Paris 760.

[2]) Ms. Paris 1280, geschr. 1472. Veröffentl. in אוצר טוב I. 17 ff. nach einem römischen (?) Ms. Über Jehuda s. Hebr. Bibl. IX. 16, XIX 57. 62.

[3]) אוצר טוב I. 21 u. 23.

[4]) יוסיפון הגדול Mediaeval jew. chr. p. XX. Daraus macht dann Jehuda Mosconi S. 22 einen Josephus Major (מאגור), dem der hebr. Text als Jos. Minor (מינור) gegenübergestellt wird.

[5]) Mantua 133a דברי ירושלים.

[6]) ס' על דברי היטים וקרבות היהודים in Mss. Vat. 408 u. Vat. Pal. 52.

Verfasser „das Buch des Josef ben Gorion“. Da dasselbe dem im Mittelalter als Volksbuch weitverbreiteten Hegesippus entstammte, der wahrscheinlich noch unter dem eigentlichen Titel Josephus kursierte, dieser aber nur einen Josephus Sohn des Gorion [1]) nannte, so lag für ihn nichts näher, als letzteren zum Verfasser des Werkes zu machen.[2]) Der eigentliche Interpolator, welcher Josef ben Gorion auch aus jüdischen Quellen kannte, [3]) fühlte sich veranlasst, so oft der Name Josef in seiner Vorlage vorkam, letzteren zu Gunsten dieser Annahme mit auszeichnenden Worten zu nennen, ihm noch andere Werke zuzuschreiben u. s. w. Hatte er aber einmal mit Zusätzen begonnen, dann glaubte er sich berechtigt, noch anderes ihm z. B. aus dem thalmudischen Schrifttum Bekanntes einzufügen, den Stil nach seinem Geschmack zu verschönern, kurz dem ganzen Werke ein neues Gewand — allerdings nicht zu seinem Vorteile — zu geben. So entstand die Vorlage zu C. So viel über die Texte und das Entstehen des üblich gewordenen Titels.

Der Verfasser beginnt mit einer Genealogie des Menschengeschlechts bis auf Noaḥs Zeiten und entwickelt dann nach dem Vorbilde der Thargumisten bei der Erklärung der Völkertafel seine für einen Mann des zehnten Jahrhunderts erstaunlichen geographischen Kenntnisse, die zu einem guten Teile entweder aus byzantinischen Quellen [4]) stammen oder, was das Wahrscheinlichere ist, auf den Chazarenbrief (955) zurückgehen. [5]) Ebenso auffallend ist das Vorkommen der Dänen (Danisci), [6]) „welche an den Küsten des Ozeans im Lande Denamarca wohnen“, und Irlands [7]) in dieser Aufzählung wie die spätere Er-

---

[1]) III. 3. Josephum Gorione genitum.

[2]) Was ihm bis ins 18. Jahrhundert geglaubt wurde. Jaïr Ḥajjim Bacharach möchte den Josippon mit dem in Mišnah und Barajtha genannten Josef ha-Khohen identificieren (Kaufmann in JQR III. 512).

[3]) Jehuda Mosconi S. 18 nennt als solche Midraš ʿEẓra und Midraš Dibre ha-jamim.

[4]) Vgl. S. Cassel Magyarische Alterthümer 1848 S. 330.

[5]) 1b (B. [= ed. Breithaupt Seite] 3). Das lehrt ein Vergleich der in beiden Quellen genannten zehn Völker (s. Carmoly Itinéraires S. 49): כווֹר bei beiden, פצינך oder פרצינך = ברזיל (Benjamin I. 96, II. 46), אליקנוס = אווֹר?, בולגר bei beiden, רגבוני = סאויר?, טורקי = תרקא, בוז = אווין, זבוך = ואנור, אונגרי = אונגר, טילמץ = תירוש; diese Völker wohnen am Fluss היתל oder אטל = עד נהר אתל = Ἀτήλ Wolga. Vgl. Grätz V.[2] 187. 330 und Med. jew. chr. שם גוי כוזרים. In 1c (B. 7) ist nicht von einer Erob[e]rsus durch die Byzantiner (Cassel a. a. O. 315), sondern durch Saraz[e]

[6]) 1c (B. 8) דנישני in דינאמרכא. Beachte die ital[.] !

[7]) 1c (B. 8) ארדנא ist wahrscheinlich aus Irlanda[.] 93d

wähnung von Angeln (Anglici)[1]) Sachsen[2]) und Schotten.[3]) An die Erklärung der Völkertafel schliesst der Verfasser eine gedrängte Geschichte der ältesten römischen Sagen, deren Chronologie mit den besten bekannten Quellen übereinstimmt.[4]) Eine genaue Ortskenntnis[5]) und die Bekanntschaft mit allerlei sonst unbekannten Ortssagen[6]) geben diesem Teile einen besonderen Wert. In diese Sagenwelt werden auch vier biblische Persönlichkeiten nach der Art der Sagengeschichte in der Graphia aureae urbis Romae eingeführt; es sind: Zefo ben Elifaz (Gen. $36_{11.\,15}$), der im Dienste der Römer zahlreiche Heldenthaten vollbringt[7]); 'Uzi (Gen. 10_{23}?), der gar in Fescennia göttliche Ehren geniesst[8]); ein sonst unbekannter Sohn des Hadadézer (II. Sem. 8_3), namens Zir gründet Sorrento, das dementsprechend hier „Sirrento an der Meeresküste, welches zwischen Napoli und Neusorrento liegt", genannt wird;[9]) schliesslich umgiebt Romulus die Stadt Rom aus Furcht vor David mit einer Mauer.[10]) Der Verfasser führt uns sodann nach Babel und erzählt uns mit steter Benutzung der Apokryphen die Schicksale Daniels, die Geschichte vom Bel zu Babel, vom Drachen zu Babel, die Rätsel der drei Knaben des Cyrus und die Weisheit Zerubabels, den Bau des Tempels und die Auffindung des heiligen

---

אירלאנש ... באירלנדא (B. 547 איראש ... באירלדיאה). Iren und Irland in der angels. Chronik z. B. 918. In deutschen Quellen zuerst 1070: Hybernia Scotorum patria quae nunc Irland dicitur (Ersch u. Gruber II. 24 S. 47). רומניאה das ist wohl Normannia.

[1]) M. 93d אנגלישי (B. 547 אינגלישיש) s. Encycl. Britt. s. v. England S. 258. 269. 281 Angelcyn.

[2]) M. 97b סקסוניאה.

[3]) Aus Egesippus V_{15}: tremit hos Scotia (scotthia) in M. 112b (B. 728) סקוטטיאה l. סקוטוניאה. M. 27b אסקוסיאה (B. 573 סקוסיאה l. סקוטיאה).

[4]) Von 1d—4a (B. 9—22). Vgl. Chronologia Dynastiarum Romanarum in Joh. Henr. Alstedii Thesaurus Chronologiae, 1628 p. 210—212.

[5]) Fescennia (פיציטנא) s. Verg. Aeneis VII. 695, Capitolio קאפטוליאו, Porto (Portus Romanus), Ariccia (אריצה), Astura (אשתורש Gagnier 4), Benevento (בנוינטו); 2b (B. 12) קופבלוש und קובטורנוש San Paulus und San Petrus (?), dort der goldne Sarg des letztern u. a. m.

[6]) Die wir zum Teil in Benjamins Itinerar wiederfinden.

[7]) 2a (B. 10 ff.) Zefo kommt aus Afrika nach Italien (B. 13). Sollte die Namensähnlichkeit mit Scipio Africanus den Zefo hierhergebracht haben? Bei den Arabern ist צפר Stammvater der Römer. Dieses aus צפו verderbt (ZDMG XV. 143).

[8]) 2a (B. 11). Vgl. Zunz, Synag. Poesie 439.

[9]) 3c (B. 19) vgl. Benjamin II. 27; ebenso Târikh Jûsifûs al-jahudi S. 9.

[10]) 3d (B. 20).

Feuers.[1]) Die Erzählung vom Zuge des Cyrus gegen die Scythen[2]) und eine kurze Nachricht über Cambyses leitet zur Esthergeschichte über, die wieder nach den apokryphischen Zusätzen zu Esther ergänzt ist.

Ein angeblicher Krieg zwischen Aḥašweroš und Macedonien leitet zum zweiten Hauptteil des Werkes, zur Alexandergeschichte, über.[3]) Den Beginn macht ein Bericht über den Zug Alexanders gegen Jerusalem, d. h. über seine Beziehungen zu den Juden in engem Anschlusse an Josephus' Darstellung in der Archaeologie (XI. 8). Mit den Worten: „Jetzt will ich das Leben Alexanders erzählen, der ein Sohn Philipps genannt wird, aber nicht wirklich sein Sohn war. Ich fand aber, dass er ein Sohn des ägyptischen Königs Nectanebor war. Das Folgende ist die „Geschichte Alexanders", welche die ägyptischen Magier verfasst haben", führt uns der Verfasser in den literargeschichtlich wertvollsten Teil seines Werkes ein, in seine hebräische Bearbeitung des Alexanderromans des Pseudokallisthenes. Seine Vorlage ist für den ersten Teil des Romans, der die Thaten Alexanders vor seinem Perserzuge erzählt, die lateinische Vita Alexandri Magni des neapolitanischen Presbyters Leo, und zwar in einer Rezension, die dem cod. Seitenstettensis am nächsten verwandt ist. Der zweite Teil des Romans, der mit einer zweiten Schilderung der Person des Helden beginnt,[4]) schliesst sich eng an das griechische Original in der Version der Leydener Handschrift (L.)[5]) an. Um den Gang der Erzählung nicht zu unterbrechen, lässt er zum Vorteil des Ganzen die Ereignisse in Platää, Athen und Lakedämon aus. Der benutzte griechische Text stand wahrscheinlich dem Urtexte des Kallisthenes näher als irgend eine erhaltene Rezension desselben. Er charakterisiert sich schon dadurch als alt, dass ihm alle Ausführungen der Details, wie z. B. die Beschreibung des Königsgrabes, des Palastes des Darius, der ver-

---

[1]) 12^{d} (B. 62) vgl. II. Makk. 1_{22} ff.

[2]) 13^{c} (B. 69) שטים. M. 13^{b} (B. 65) [אלאסר] אלאן ואלסר Alanen und Avaren? B. 65_{10} bis 69_{1} ist die erste grössere Interpolation mit Nennung der M. 47^{b} (B. 283) aus Jos. Ant. XIII_{19} genannten Quellen des Josephus. Demnach תוגטם in תימגיני (Timagenes) zu ändern. Statt פורפיריום l. Polybius.

[3]) B. 84.

[4]) B. 113 l. Z.

[5]) Die Umarbeiter der Version B (Cod. Paris No. 1685, geschrieben 1469 zu Otranto) und C (cod. Paris Suppl. No. 113 von Eustathios 1567 geschrieben) müssen Juden gewesen sein. L. (cod. Leyden No. 93) ist im 15. Jahrh. zu Palermo (?) geschrieben. Julius Zacher, Pseudocallisthenes 1867 S. 7; G. L. Römheld, Beiträge zur Geschichte und Kritik der Alexandersagen I. Hersfeld 1873 S. 6 f.

schiedenen Kostbarkeiten, der Krone und des Throns des Cyrus, der Gefangennahme des verkleideten Persers, welcher den Alexander töten wollte, der Naturerscheinungen bei Alexanders Tod gänzlich fehlen. Nur an einer Stelle flicht der Verfasser ein jüdisches Moment in seine Bearbeitung ein. Er berichtet nämlich, dass im Lande der Seligen (*Μακαρες*) die Nachkommen des Jonadab ben Rekhab (II. Kön. 10. 15 Jerem. 35. 6) wohnen.[1]) Nach dem Anfange der Vita: „Sapientissimi namque Egiptiorum scientes" machte unser Autor die ägyptische Magier zu Verfassern des Alexanderromans.[2]) Eine gedrängte Übersicht der Geschichte der ersten Diadochen schliesst diesen Teil.

Die folgenden Blätter enthalten einen Auszug der für die römische und die jüdische Geschichte interessanten Angaben im Canon (Chronicum) des Eusebius von der 125. bis zur 190. Olympiade.[3]) Sie schliessen mit einer verstreuten Notiz aus dem Alexanderroman über die Mauer gegen die Nordvölker,[4]) die am Schlusse des Werkes wieder erwähnt wird.[5])

Der folgende Hauptteil bringt eine mit vielem Geschick aus den Angaben der Makkabäerbücher zusammengestellte Geschichte der in denselben geschilderten Ereignisse, die mit der Sendung des Heliodor zur Plünderung des Tempels in Jerusalem beginnt und mit Šimôns Tod schliesst.[6]) Die Erzählung wird nur einmal durch die in einen Brief eingefügte Geschichte Hannibals, die wahrscheinlich aus Liviusexzerpten stammt, unterbrochen.[7])

Von da an ist eine lateinische Übersetzung der Archaeologie des Josephus vom 13. Buche (cap. 1. 4) an bis zum 16. Buche (cap. 6) der Darstellung der Zeit der Hasmonäer und der ersten Jahre des Herodes ausschliesslich zu Grunde gelegt.[8]) Mit dem Berichte über

[1]) M. 24d (B. 125) לבא שם לראות הדור הנקראים מַקרי והם בני יונדב בן רכב. Der Bericht über das Grabmal des Kenan ben Enoš ist eine Erfindung des Interpolators (B. 131 f). M. 25d hat nur die Worte זה הוא בתוך הים קבר הוא של מלך קדמוני ויש שם והב הרבה.

[2]) Den ausführlichen Beweis für alle im Texte gegebenen Einzelheiten s. Beilage: Die Quellen des Alexanderromans im sogenannten Josef b. Gorion.

[3]) B. 156—165. Wohl infolge einer mangelhaften Vorlage ist hier Text und Anordnung am meisten verderbt s. Beilage: Der Canon des Eusebius im sogenannten Josef b. Gorion.

[4]) M. 30a (fehlt in B.).

[5]) B. 875.

[6]) M. 30b (B. 168) — 42c (250). Das ס׳החשמונים giebt er selbst M. 42c als Quelle an.

[7]) M. 38a (B. 221) — 38c (226).

[8]) M. 42c (B. 251) — 79a (468 l. Z.); 43d (259) הנקרא פיאום (Pius), Joseph. [illegible]6 *εὐσεβῆ*, lat. Pius; 47b (283) פילאיליני *φιλέλλην* XIII. 19; 49c (295) הנקרם

die von Herodes wegen seines Sohnes Alexander nach Rom unternommene Reise beginnt die Benutzung der letzten und hauptsächlichsten Quelle, der Geschichte des jüdischen Krieges, die den Namen des Hegesippus führt, von Buch 1 cap. 38 an.[1]) Mit dem Aufhören der Archäologie des Josephus bildet diese dann für den Verzweiflungskampf Israels gegen Rom und die Zerstörung des Tempels die einzige Vorlage. Josephus' Buch über den jüdischen Krieg hat dem Verfasser nicht vorgelegen.[2]) Der Fall Massadas und der Alanenzug bilden wie bei Hegesippus gleichsam die Schlussscenen des ergreifenden Dramas. Mit einem kurzen Bericht über das Schicksal der Gefangenen, einem selbstständigen Zusatz des Verfassers, schliesst das Werk.[3])

Θρακίδαν, XIII. 22 (Ms. lat. Tracida bei Gagnier); 51c (309) ומרוב חכמתה ידעה עתידות Missverständnis von XIII. 24 lat.: quae proponeret futuris praesentia; 56d (338) Antonius' Tod ist ein Missverständnis aus dem lat. Jos. XIV. 10: M. Antonius cecidit in congressione multos prostravit [Deshalb macht er aus ihm zwei Personen (Le Clerc, Biblioth. choisie XXV. 99)]; 59a (359) לגיונים duas ei tradens legiones XIV. 13; 66b (394) בינתדיאום וסילון פרדליאו Missverständnis von XIV. 26: conveniebant etiam cum eo Silo et Ventidius per Delium compulsi (ed. Basel S. 388).

[1]) Noch 75c (449) ist Jos. XV. 2 nachweisbar einzige Quelle. Dagegen vgl. zu Alexanders Verteidigungsrede 79a (469) Eges. I. 38 S. 73, zu den Worten des Archelaus 80b (477) Eges I. 40. Vgl. die nächste Anmerkung!

[2]) 82a (487) בירוניקי: Eges I. 42 S. 93 Berenice: Jos. Bell. I 18 Berenike; 82c (489) מלחכום: Eges. I. 42 S. 95 Malthaches: Jos. Bell. I. 18 *Μαλθακή* (Arch. XVII. 12: *Μαρδάκη*); 82d (490) ארודיפילום aus Herodis filius?; 84b (499) Antipater erfährt in Caesarea, dass seine Mutter von Herodes verstossen ist, wie Eges I. 44 in portum Caesareae [Bei Jos. Bell. I. 20 und Arch. XVII 7 *περὶ Κελένδεριν τῆς Κιλικίας*]; 87d (515) אכיאכום l. אכיאבום: Eges. I. 45 S 116 Achiabus, Jos. Bell. I. 21, Arch. XVII. 9 *Ἀχίαους*; 88c (519) גרמיניה וגלום: Eges. I 46 S. 117. Germanique et Galli; 88d (521) אכור מדריוש וכו': Eges.: II. 1 S. 119 Immitior Dario seqq.; 89a (522) אנטיפטר: Eges. II. 1 Antipater: Jos. Bell. II. 4, Arch. XVII. 12 Antipas; 90b (530) איסדים und אנוב: Eges. II. 4 ad templum Isidis ... Anubis; 93a (543) Das Beispiel vom Fieber: Eges. II. 9 S. 137; 97a (571) 5000 Fusssoldaten wie Eges. II. 15 S. 165: Jos. Bell. IV. 40. 4000; B. 635 Auf dem חבור (Eges. IV. 4 thabyrius: Jos. Bell. IV. 6 *Ἰταβύριον ὄρος*) eine Ebene von 23 רים (wie Eges.: Jos. 26 Stadia); 105a (650) Placidus tötet 13000 wie Eges. IV. 15 S. 246 (Jos. Bell. IV. 25 : 15000); 105b לגרי': Eges. IV. 16 Ligarim: Jos. Bell. IV. 26 *Βήταριν*; 107a (664) מוקיינום: Eges. IV. 29 Mu[ni]cionum: Jos. Bell. IV 40 Mutianus; das. (678) בעל יובים Eges. IV. 33 Casii Jovis templum; 112a (720) Castor (קצטור) mit neun Genossen wie Eges. V. 13: Jos. Bell. V. 23 zehn; 113c (728) wie Eges. V. 15 Scotia (Scotthia) quae terris nihil debet; 118c (763) יבמנום: Eges. V. 20 Jabenus: Jos. Bell. V. 30 Adiabenus; 125c (821) ארשימן: Eges. V. 30 Arsimon: Jos. Bell. VI. 7 Simon; 127c (837) פודנם: Eges. V. 37 Pudens: Jos. Bell. VI. 17 *πούδης*.

[3]) Der Schlusssatz עד הנה קץ ירושלים steht im M. nach diesem Berichte, in

Schon die auffällige Bevorzugung der römischen [1]) Geschichte, die Nennung zahlreicher italienischen Ortschaften, [2]) vor allem die italienische Aussprache der Eigennamen, die sich in der Umschreibung derselben ins Hebräische äussert, [3]) und die Verwendung der in der Lingua volgare üblichen Wortform [4]) derselben sowie vereinzelter italienischer Wörter [5]) weist unzweifelhaft auf den italienischen Ursprung des Werkes hin. Ausserdem nennt der Verfasser als Münzeinheit den Rotulo und die Uncia, die im zehnten Jahrhundert in ganz Italien üblich waren. [6]) Eine derartig ausgebreitete Kenntnis des Lateinischen und Griechischen [7]) konnte sich zudem nur in einem Italiener vereinigen. Die Benutzung des nur in Italien verbreiteten Hegesippus schliesst die Kette dieser

---

Ms. Oxford vor demselben (Mediaeval jew. chron. 190). Der Zusatz des Jerahmeel beginnt also erst mit Absatz ויוסף בן גוריון.

[1]) s. o.

[2]) s. o. S. 188 Anm. 5; 1c (B. 4) תושקנא Toscana; 1c (B. 6) פואו Po, der in das ים בנידיקיאה (auch 1d (B. 8), den Venezianischen (*βενεδίκιος*) Golf mündet; B. 12 עד היום הזה; M. 65c (B. 391) אנכונה (אוטרנטא) Ancona (Otranto) [das hier in Eges. I. 29 (Jos. XIV 25) genannte Brundisium (*Βρεντήσιον*) scheint damals unbedeutend gewesen zu sein]; B. 869 טראנו Trani [aus (Eges. IV. 49) Terentius Rufus wird hier רופא ' ' מעיר טראנו].

[3]) z. B. 2d (B. 15) אזודרובל Asdrubale; 38c (225) אניבל Annibale; ג = gi 61d גוליאום Giulius, 61c 107a (678) גובים Giovis, 125a (819) גוליאנום Giulianus; ש = sc. M. 13c (69) שטים Scythen (Dino Compagni: Sithia, Rhab. Maurus: Schythia bei Graf Roma nella memoria del medio evo II. 543); 39c (232) שטיפולים, 44c (268) שטיפולי Scythopolis, ebenso 49c (297) 55a (328); 38b (224) שפיאו Scipio; 93d (547) דנישכי Daneschi (Danisci); 117 סיקליא ist gr. *Σικελία*; ק = ch 24a (122) קלחיקין l. קלאוקין *χλωικήν* (Hebr. Bibl. IX 46); 65d (389) מלוק Malchus; au = ב 2b (12) פבלום Paulus, 26d (137) קנדבלים Candaules, 102b (603) פבלינום Paulinus; v = ב 104b (629) בלירינום Valerianus, 107a בטיליום Vitellius; x = ש 93a (544) שרשן Xerxes, 125c (821) אלעשא Alexas; x = ם 62d (377) 91d (537) פילים Felix.

[4]) 23c (117) קרטאגינה Carthagine, 43d (262) לוקו Lyco, 60a (364) פסילו Phasselo, 63b (379) אפסיאו Epheso, 86a (507) קורנתו Corintho; Deklarationsformen 90b (530) איסדים Isidis; für Gregorius B. 212 (232) steht M. 36b (39d) richtig גורגיאם Gorgias.

[5]) z. B. אסמירלדא smeraldo 28b (B. 149).

[6]) M. 58a (364) מנה שנים רוטולי וחצי הוא אשר יעשו אונקיאות ששים (l. שלשים) הרוטולו. Vgl. M. 26c (136) ק׳רוטלין. Vgl. jKheth. V. 9 ריטל. Du Fresne s. v. Rotulus p. 810b: R. panis, qui ponderat uncias 32. So in Venedig im Neapolitanischen Reiche, in Sizilien.

[7]) Von einer Kenntnis des Arabischen (Zunz G V[2] 157b) findet sich im ganzen Buche keine Spur; s. Beilage Die Quellen des Alexanderromans usw. 29b (159) פלסטין בלשון ערב ist eine Randglosse. Von den beiden Namen der Rhoxane hat M. 28c nur דוקסין (Vgl. Pseudocall. (L.) 757 *Ῥοδογύνη καὶ Ῥωξάνη*. אלסנדרום ist wiederholt Druckfehler für אלכסנדרום (M.) Das fünfmalige ן (Zunz G V[2] 161a) gehört dem Interpolator an.

Beweise. Ausserdem finden sich die ersten Anführungen des Werkes ausschliesslich bei italienischen Autoren. Dass der Verfasser ein Römer [1]) gewesen, lässt sich schon daraus schliessen, dass zu seiner Zeit in Rom zwei Werke mit zum Teil sagengeschichtlichem Inhalte, die Mirabilia Romae und die Graphia aureae urbis Romae entstanden, die den Verfasser wohl gar zu seinem Unternehmen angeregt haben.[2]) Nur hier, wo jeder Stein seine Geschichte, jeder Winkel seine Sage hatte, wo die wundergläubige Menge die gewaltigen Reste des Altertums mit dem Märchenkleide der Sage schmückte, konnte ein derartiges Werk entstehen. Der Verfasser besitzt eine ziemlich ausgebreitete Kenntnis der hervorragenden Lokalitäten der Stadt. Er nennt nicht nur den Tiber, die Tiberinsel [3]) und das Capitolio [4]), sondern wahrscheinlich sogar die Kirchen St. Peter und St. Paul.[5]) Ausschlaggebend für den römischen Ursprung des Werks ist aber die in vieler Hinsicht hochinteressante ausführliche Beschreibung einer vom Verfasser in Rom selbst gesehenen Kaiserkrönung.[6]) Da der Verfasser sicher die um 950 verfasste Vita Alexandri des Archipresbyters Leo und wahrscheinlich den um 955 geschriebenen Chazarenbrief benutzt hat, so kann die von ihm gesehene Krönung nur die Ottos des Grossen sein, die im Jahre 962 feierlich begangen wurde. Das Buch ist also in Rom [7])

---

[1]) Wie zuerst Zunz GV² 158d behauptet hat.

[2]) Dort auch eine sagenhafte Vorgeschichte Roms (Jafeth als Enkel des Janus [Urlichs codex top. 187]). Vgl. Gregorovius III. 555. Erwähnung verdient auch der Umstand, dass damals die Lektüre des Josephus besonders beliebt war, vgl. Rhabani Mauri Epistola s. l. contra Judaeos c. 24 (bei Grätz V² 221); Florez, España Sagrada XI. 210 u. 186.

[3]) M. 133a; der Ausbau des Tiberbetts (B. 22) vgl. Edrîsî und Jakût bei Guidi (im Archivio della Soc. rom. di st. p. I. 176. 182. 197 f). Drei Teile der Stadt auf dem einen Ufer des Tevere (תיברו l. תיברי), einer auf dem anderen (das.).

[4]) B. 13 u. ö.

[5]) B. 12 s. o. S. 188. Anm. 5. In Handschriften ם mit ק leicht zu verwechseln.

[6]) Nur in der ed. Constantinopel und den dieser folgenden Ausgaben. Sie ist nicht das Produkt des unwissenden und schlecht informierten Interpolators, sondern in Ton und Inhalt durchaus mit M. konform und durch andere nichtjüdische Berichte bewahrheitet.

[7]) Da Elâzar b. Kalir bereits im Anfange des zehnten Jahrhunderts als alter Dichter zitiert wird (Harkavy, Studien V. 50 f., 109 ff.), so kann von einer Kenntnis des Josippon bei demselben (Rapoport in Bikkhure ha-ittîm X. 102 No. 7, Zunz GV² 159d) nicht die Rede sein. Über das angebliche Zitat in Dunaš b. Thamims Jezirahkommentar s. Steinschneider Cat. Bodl. 1548. Wahrscheinlich das hebräische Makkabäerbuch, nicht Josippon (Rapoport a. a. O. 44 No. 43), ist Quelle des Geršom b. Jehuda (st. 1040) [Noch Mošeh ha-Daršan hatte

wahrscheinlich nicht lange nach 962 verfasst worden. Der Verfasser scheint nicht Rabbiner gewesen zu sein, da wir in seinem Werke keine Andeutung von seiner Kenntnis des thalmudischen Schrifttums finden,[1]) seine Sprache auch durchaus keine Ähnlichkeit mit der thalmudischen zeigt.[2]) Seine Sprache hat vielmehr eine durchaus biblische oder besser biblisch-mišnische Färbung. Überaus zahlreiche Anklänge an Stellen der heiligen Schrift, die Benutzung seltener und in der Folgezeit fast verschwundener Wörter[3]) und Phrasen derselben geben seiner Sprache das eigentliche Gepräge. Eine verhältnissmäsig nicht geringe Zahl von Worten[4]) lässt uns in dem Verfasser einen Kenner der philosophischen hebräischen Sprache seiner Zeit erkennen. Er mag ein philosophisch gebildeter Mann gewesen sein, der seine Mussestunden, dem Geschmacke seiner Zeit entsprechend, dem Studium und der Bearbeitung historischer Bücher zuwandte. Der Reiz der Sprache wird durch ein ausgeprägtes rhetorisches Element wirksam gehoben. Der Stil ist reich an philosophischer Meditation, an Sentenzen und geschmackvollen Bildern. Leider hat gerade in den besonders wertvollen Reden und Gebeten die Hand des Interpolators durch leeren Wortschwall und langweilige Redensarten viel von der Ursprünglichkeit und Kraft zerstört. Der Verfasser giebt aber nicht nur eine schöne

---

hebr. Apokryphen vor Augen]. Nathan Romi ערוך s. v. שבע I (ed. Kohut VIII. 15). Von Benjamin aus Tudela vermutlich benutzt (oder gemeinsame Quelle?) s. 3c (19).

[1]) Die Schreibung ביתר für בית צור 37b (216), 40a (234) wäre der einzige Beweis dafür. Menaḥem (Zunz GV² 160a) z. B. Jos. Ant. XV. 13. Die andern von Zunz GV² 160a angeführten Stellen sind sämtlich Interpolationen und fehlen in M. Die Zusammenstellung Hillel und Šammai (*Πολλίων* und *Σαμέας*) 67d (402) wird wohl ein Jude jener Zeit nicht erst aus thalmudischen Quellen entlehnt haben müssen. [שמאי 75c (448) l. סמאי: Jos. XV. 10 (lat. ed. Basel p. 412) quidam oculis captus].

[2]) Denn Worte wie אייר 28c (151), אילן 26c (134), בשביל (746), גנב את דעתו (511), זול (450), עבדים משוחררים (607), פיים, רים, שכינה sind kein Beweis für die thalmudische Färbung der Sprache. אלמן 75c (449) ist Name s. Gagnier 235. הלואי, התראה, הוראה, בראשית, סדרי, מיתה משונה, שינוי, תחיית המתים stammen vom thalmudisch gebildeten Interpolator.

[3]) z. B. דיק (II. Kön. 25_1 u. ö.) 37b (216), 43a (254); פנג (Jeḥ. 27_{17}) 55b (329), 71a (414), s. David Kimḥi s. v. פנג, Esthori Parḥi כפתור ופרח XI. $48a_{17}$, Zunz ZV² 161a; גלם (Ps. 139_{16}) als Sarg, Schrein 2b (12), als Leib 4c (25); אם הדרך (Jeḥ. 21_{26}) 2b (12).

[4]) ספירה Erzählung 17a; להויל כחות הכוכבים 17b u. 19a; נסיוני המזלות 18b; חכמה הטבעיי (vgl. Zunz Litgsch 635) 18b; חכמת החיוון 20c; המוסרי 20c; תקומה Auferstehung 32d (186); קוטב 51d (311). Die Mehrzahl der von Zunz GV² 156d genannten Worte gehört dem Interpolator an.

Übersetzung seiner Quellen, sondern verwebt oft geschickt einzelne Notizen zu einem Gesamtbilde. Die Rolle einer Person, die erst später handelnd in ein Ereignis eingreift, deutet er sogleich beim Eingange seiner Erzählung an. Mit feinem Takte fühlt und findet er die Voraussetzung eines Ereignisses, die vereinzelten Beweggründe und Ursachen zu einer Handlungsweise heraus, die er dann mit dramatischer Kraft vor den Augen des Lesers das historische Ereignis zusammenwirken lässt. Aus dem schlichten Übersetzer wird dann ein lebhafter Erzähler, der den mit Kopf und Herz in sich aufgenommenen Stoff geschickt zu einem wirksamen Bilde verarbeitet. Besonders aus der ergreifenden Schilderung des grossen Verzweiflungskampfes des jüdischen Volkes spricht die innigste Anteilnahme des jüdisch empfindenden Mannes.

Ein ungefähres Bild von der grossartigen Kraft seiner Diktion kann man sich aus der folgenden Stelle aus Antipaters Rede machen, in welcher dieser seine Unschuld am Vatermorde vor Augustus beteuert. „Drei Zeugen rufe ich vor dir an; sie sollen wider mich zeugen, Himmel, Erde und Wasser, die ja nicht Schonung für den kennen, der sich gegen des Vaters Blut erhebt. Ich wanderte unter dem Himmelsgewölbe — warum hat es nicht gedröhnt, warum mich nicht mit seinem Blitze erschlagen? Ich fuhr über das Meer — warum hat es mich nicht verschlungen? Ich pilgerte über die Erde — warum hat sie nicht ihren Rachen geöffnet und mich wie Dathan und Abiram verschlungen, da sie sich gegen Mošeh versündigt, der doch Israel nur väterlich ermahnte und ihm nie Unrecht gethan? . . . Und soll ich sterben, so bitte ich dich um eins: Lass mich nicht von fremder Hand hinmorden! Töte du mich mit deiner Vaterhand! Reiss mir die Eingeweide aus dem Leibe — befrage sie, ob sie dir übel gewollt! Reiss mir das Herz heraus, zerschneide und zerstückele es und prüfe alle meine Herzensgeheimnisse! Vergiess mein Blut, und wenn es ausströmt, dann frage es nach der Wahrheit! . . . Denkst du aber bei dir: Ich will mein Kind nicht töten, mein eigen Fleisch und Blut — ach, wie kann der dein Fleisch und Blut sein, der seine Hand zum grausigen Mord gegen dich erhoben!?“ [1])

Warmherzig mutet uns das kurze Klagelied an, das Josef ben Gorion mit dem Reste seines Volkes auf den rauchenden Trümmern des Tempels anstimmt: „Ach, wie ist die Herrin der Reiche so einsam geworden! Wie wirst du von unheiligen Füssen zertreten, für die einst Himmels-

[1]) M. 86c (508), vgl. Eges I. 44 S. 110.

fürsten gekämpft, gegen deren Hasser des Himmels Heere gedonnert, die Sterne aus ihren Bahnen gestritten, deren Feinde die Erde verschlungen. Nun bist du niedergetreten, zur Stätte der Gräber verdammt. Auf, Abraham, Jizḥak und Jakob! Seht ihr nicht, wie eurer Kinder Leichen die Erde deckt? Auf, Mošeh und Ahron! Seht ihr nicht den lodernden Brand des Gottesbuches, der Priester und Leviten? Auf, auf, zur Wahrheit sind deine Worte geworden: Blut fliesst wie Wasser um Jerusalem! Weh! dass wir den Anblick solchen Grausens erleben mussten! Ach, wenn wir doch keine Augen hätten, die Zerstörung von Gottes Heiligtum zu sehen und den Brand seines Tempels! Gefallen ist unsres Hauptes Krone — weh uns, dass wir gesündigt!“ [1])

Für die Art und Weise seiner Darstellung ist die auch als historisches Denkmal höchst wertvolle Schilderung der Krönung König Ottos I. zum Kaiser in Rom (2. Febr. 962) [2]) besonders charakteristisch. Da wir keinen weiteren Bericht [3]) über die Kaiserkrönung Ottos haben, so ist die Darstellung unseres Autors um so willkommener. Ihre Authenticität ist trotz mancher Irrtümer kaum anzuzweifeln: „Nach dem römischen Brauche führen der Senat und der Rat von Rom den zu Krönenden aus der Kirche. [4]) Vor ihm ziehen Trommler und alle Arten von Musikanten mit klingendem Spiele bis auf 2000 Meter vom Palast (d. h. Sankt Peter), [5]) welcher auf der einen Seite der Stadt am Wasser [6]) an das Ende der eigentlichen Stadt stösst. Er bildet dort einen eigenen kleinen Stadtteil, der in sich 100 000 Reiter aufnehmen kann. Sobald man dort angelangt, treten die sieben durch den Kaiser gekrönten und vom römischen Senat erwählten Judices palatini [7]) an den Kaiser heran. Zwei von ihnen führen ihm ein

---

[1]) M. 131d (nicht in B).

[2]) Zuerst von Basnage Histoire des Juifs (Paris 1710) VII. 89 erkannt.

[3]) In Hroswithas Gedicht gerade hier eine Lücke (Mon. Germ. Scr. IV. 334)

[4]) Annales Fuldenses 896: omnis namque senatus Romanorum . . . cum vexillis . . ., ad pontem Milvium venientes regem honorifice cum ymnis et laudibus suscipientes ad urbem perduxerunt. Vgl. Mon. Germ. Leges II. 68.

[5]) Gesta pontif. ed. Bianchini I. 350: dum urbi pene unius milliarii spatio appropinquasset universas militiae scholas uno cum patronis direxit. Dignas ... regi laudes omnes canentes. Muratori RJS II.[1] 406 A. pratum . . . colli (sc. Gaudii?) subjectum aberat ab urbe Roma fere uno milliario.

[6]) trans Tiberim.

[7]) מלכים. Die 7 Judices palatini, nämlich der Primicerius und Secundicerius, der Arcarius und Saccellarius, der Protoscriniar, Primus defensor und Adminiculator waren zugleich kaiserliche Richter. Sie bildeten das erste Beamtenkollegium von

weisses Ross zu,[1]) das der eine von rechts, der andre von links an Zaum und Zügel führt. Zwei andere bringen ihm eine ganz vergoldete siebensprossige Leiter, auf welche er tritt, um das Ross zu besteigen, und zwar so, dass ihr Rücken dem Ross, ihr Antlitz dem Reiter zugewendet ist. Der eine steht rechts, der andre links, bis er das Ross bestiegen hat. Zwei weitere stellen sich dann, sobald er aufgesessen, zu beiden Seiten des Rosses. Auf sie stützt sich der Reitende mit seiner Hand und seinem Fusse. So zieht er bis zum Palast, indem die beiden ersten Judices palatini das Ross Schritt für Schritt führen.[2]) Der siebente aber schreitet zu Fuss mit gezücktem Schwerte voran, vor ihm noch 1000 Reiter zu Fuss mit entblössten Schwertern, schweigend und ohne Musik. Der voranschreitende Judex aber ruft mit lauter Stimme: „Seht den Mann, den der Weltengott bestimmt hat, die Bewohner seines Landes zu beherrschen und mit kaiserlicher Vollmacht die Welt zu regieren! Ihn ehrt und erhebt, denn von Gottes Gnaden besitzt er Regiment und Würde. Der Gott, der seinen Herzenswunsch erfüllt hat, ihn zur Würde des Kaisers zu erheben, der leite seinen Willen, die Fürsten des Landes und seine Bewohner in der rechten Weise zu regieren, sie nach Recht und nach Gerechtigkeit zu richten, Unrecht und Unbill aus der Welt zu tilgen, die Bösen und die Frevler kraft seiner Macht zu strafen und zu vernichten, dass sie nicht im Lande herumziehen, die Reiche und die Menschen zu verderben und Erpressung und Raub zu üben. Gott möge in seiner Gnade, da ja sein Reich über alle Reiche so erhaben ist, dass kein Sterblicher seine Grösse ermessen kann, das Reich und seine Kaisermacht bestätigen, erhalten, festigen und stützen, unseren Fürsten, der heute gekrönt werden soll, zu Ruhm und Ehre erheben und ihm ein ruhiges Leben schenken. Sagt darauf Amen!“ Nachdem der Judex so gesprochen, sagen seine sechs Amtsgenossen zuerst Amen, worauf das ganze Volk Amen sagt. Dann werfen die beiden zu Seiten des zu krönenden Kaisers Reitenden siebenmal Goldgulden unter das arme Volk, das weit hinter dem Zuge läuft, um nicht unter die Rosshufe zu

---

Rom. Sie leiteten die Wahl des Papstes, „sie standen dem Ceremoniell der Krönung des Kaisers vor, den sie umgaben und gleichsam ordinierten, wie die 7 lateranischen Bischöfe den Papst ordinierten“ (Gregorovius III. 473).

[1]) Muratori RJS II.[1] 408 C.: Zu evectus Pastoris equo Glosse Talis est mos Romanus, ut qui debet promoveri ad dignitatem Imperii, praesulis equo (dieses ist nach D.E. das. ein Schimmel) devehatur in Urbem.

[2]) Hi dextra laevaque vallantes imperatorem etc. (Giesebrecht, Geschich der deutschen Kaiserzeit I.[2] 825).

kommen. Das Volk liest die Goldstücke auf, so viel ein jeder nur erreichen kann. Die Reiter, welche die Geldstücke natürlich mit voller Kraft werfen, sind vom römischen Senate erkoren, dass der rechts Reitende nach der Krönung des Kaisers Stellvertreter, der links Reitende Heerführer des ganzen römischen Heeres wird, dem die Ernennung der Heerführer über die von Rom ausgesandten Heere obliegt. Der mit dem entblössten Schwerte voranschreitende Judex ruft diese Worte siebenmal aus, das siebente Mal, sobald der zu Krönende am Thore des Bezirkes angelangt ist, in welchem der Palast liegt. Dort wird der zu Krönende vom Rosse auf die Schultern der sieben Judices gehoben, die ihn auf eine Erhöhung aus trockener Erde absetzen [1]), worauf sie ihm ein dünnes Holzszepter reichen. Hierauf treten die Senatoren von Rom mit ihrem Privilegienbuch heran und bitten ihn zu beschwören, dass er nach Erlangung seiner Würde keines jener privilegierten Rechte brechen oder aufheben werde. Der Kaiser nimmt dann das Buch, küsst dessen einzelne Seiten, legt es auf seinen Kopf und schwört, dass er es vollinhaltlich bestätige, und fügt neue Privilegien zu den alten nach dem Gutdünken des römischen Senates hinzu. Dann geruht er, an den verschlossenen Bezirk d. h. die Peterskirche heranzugehen, auf dessen Türmen die Pförtner stehen, die ebenfalls von ihm eine eidliche Bestätigung der Rechte des Bezirkes und der Pförtner verlangen. Sobald er diese gegeben, hissen die Pförtner auf dem dem Thore zunächst liegenden Turme seine d. h. die kaiserliche Fahne und Standarte und öffnen das Thor, durch das der zu Krönende den Hof des Bezirkes betritt. [2]) Die dorthin berufenen sämtlichen Principes Roms [3]) sprechen darauf: Möchte der Weltenkönig diesen Kaiser nach seinem Rat und Willen im Himmel krönen, wie wir ihn hier auf Erden krönen. Alle die Principes ziehen hierauf zu Fuss voran in den Palast d. h. die Peterskirche ein, in dem der Kaiserthron steht. Es sind dort zwei Throne. Der eine ist der Kaiserthron, welcher dort beständig steht, der andere wird nur gelegentlich

---

[1]) Monum. Germ. Leges II. 188: usque ad suggestum areae superioris, quae est in capite graduum ante portas aereas sanctae Mariae in Turri.

[2]) Panegyricus Berengarii (Mon. Germ. scr. IV. 209):

Ante fores stant ambo domus, dum vota facessit
Rex etc. (IV. 147 f.)
Ilicet his verbis volvuntur cardine postes (IV 150).

[3]) Mon. Germ. Leges II. 188: septem episcopis sedentibus, also wohl die Kardinäle der Stadt.

als Sitz für den zu Krönenden vor der Krönung aufgestellt.[1]) Auf diesen letzteren setzt sich also der zu Krönende im Palaste. Die Principes treten heran — es sind nie weniger als sieben —, küssen seine Füsse und den Boden vor ihm. Dann kommen die sieben Erzbischöfe seines Reiches — unter jedem von ihnen stehen 24 Kleriker zweiten Ranges, unter jedem von diesen stehen 120 Kleriker dritten Ranges, die wieder ein jeder über 500 Kleriker vierten Ranges stehen — mit dem Pontifex maximus, welcher der Erzbischof von Rom ist und über alle Kleriker der Welt zu gebieten hat — in Rom heist er Pater, in Griechenland *Πάτρων*. Der Patron giebt dem Kaiser ein teilweise vergoldetes Szepter in die Rechte, an welchem sich ein Säckchen mit Erde befindet, und steckt ihm einen Ring aus Menschenknochen an den kleinen Finger.[2]) In die linke Hand giebt er ihm einen grossen Goldpokal, an dem sich der Reichsapfel[3]) als Symbol des Erdenrundes befindet. Hierauf setzt er ihm die Königskrone aufs Haupt und krönt ihn, worauf ihm der König die Hände küsst. Der Patron setzt dann die Kaiserkrone auf sein Haupt über die Königskrone[4]) und ruft mit lauter Stimme: „Es lebe unser Herr, der Kaiser[5]), zum Frieden, zum Segen, zur Grösse über alle Fürsten der Erde", worauf das ganze anwesende Volk einmütig Amen sagt. Nachdem der Patron ihn auf den Mund geküsst[6]), setzt er sich an seine rechte Seite[7]), worauf sich der erwähnte Stellvertreter des Kaisers ihm zur Linken niedersetzt, während der oben erwähnte Oberheerführer vor ihm mit entblösstem Schwerte steht.[8]) Der Kaiser proklamiert dann eine allgemeine Amnestie für die wegen Schulden Inhaftierten, indem er dieSchulden aus seinem Privatvermögen deckt. Der Kaiser nimmt hierauf im Palaste des Patrons mit den sieben Judices palatini und den sieben Erzbischöfen, die bei dem Krönungsakte gewesen, das Frühstück und das Abendessen

---

[1]) Muratori RJS II.[1] 409 CD: Cliothedrum = sella plectilis etc. vgl. Gregorovius III[4] 257.

[2]) Mon. Germ. Leg. II. 191 tunc dominus papa det anulum electo.

[3]) p. 672 תפוח בלורי pomum ballare. Das Überreichen des Reichsapfels hat also nicht unter Heinrich II. zum ersten Male stattgefunden.

[4]) Das. quam (sc. coronam) quum papa posuerit super caput electi ... heic det dominus papa sceptrum imperatori.

[5]) Muratori RJS II[1] 412 E Vivat imperator.

[6]) Das. 410 A.

[7]) Mon. Germ. Leges II. 188 sedet in sede sibi praeparata in dextera ejusdem rotae.

[8]) Da Otto bekanntlich den Römern nicht traute.

ein.[1]) Am Abend zieht er zum Königspalast, wo er übernachtet Dort richtet und urteilt er auch kraft seiner Würde. Er verlässt den Palast nur einmal im Monat, am Neumondstage.“[2])

Dass man die Bedeutung des Josippon frühzeitig anerkannt, beweist — neben den zahlreichen Anführungen des Werkes schon kurze Zeit nach seiner Abfassung — die bereits im elften Jahrhundert angeführte arabische Übersetzung desselben durch Zakharia ben Saïd al-Jemeni al-Israïli.[3]) Aus der arabischen floss eine äthiopische Übersetzung des Josippon.[4])

Fast gleichzeitig mit dem Josippon entstand eine in vieler Hinsicht hochinteressante Schrift, die einen Mann zum Verfasser hat, der, wenn er nicht selbst in der Stadt Rom geboren, so doch sicher oft und lange in ihren Mauern geweilt hat. Es ist der leider unbekannte Sammler und Verfasser des Thanna de-be Elijahu (Lehrer aus dem Hause Eliahs), das auch als Mišnath Elijahu[5]) und Seder Elijahu[6]) angeführt wird. Es ist der erste Midraš in Gesprächsform. Eine reiche Fülle von Sittenlehren, Lebensregeln und ernsten Ermahnungen in dem Werke zeugt von der sittlichen Grösse des Verfassers. Das Einzige, was er gelegentlich von seiner Person erwähnt, ist, dass er ein Sofer (Schreiber)[7]) gewesen, und die Abfassungszeit seines Werkes. Zweimal giebt er an, dass seit der Tempelzerstörung mehr als 900 Jahre verflossen seien.[8]) In einer dritten Stelle sagt er, dass nun vom fünften Jahrtausend mehr als sieben Jahrhunderte vergangen[9]) und einmal nennt er als das Jahr, in dem er schreibt, 984.[10]) Die Zählung nach Jahren der Weltschöpfung macht es unmöglich, in dem Verfasser, wie es geschehen, einen Babylonier zu finden, da man in Babylonien nach der seleukidischen Ära zählte. Ist man schon deshalb

---

[1]) Muratori a. a. O. 411 E: eodem die coenam eis ad Lateranum fecit copiosam.

[2]) Josippon 667–673.

[3]) Steinschneider Cat. Bodl. 1547[2250]; Jüd. Zeitschr. IX 159. Grätz V[2] 251 macht diese Übersetzung irrtümlich zur Vorlage des Josippon. Über die synagogale Bedeutung einiger Stellen s. Zunz Ritus 17, Litgsch. 4. Über die arab. Übersetzung s. weiteres Beilage Die Quellen des Alexanderromans etc.

[4]) Jüd. Zeitschr. VII 215; Hebr. Bibl. IX. 17.

[5]) Pesiktha בחדש 107.

[6]) In den Thosafoth s. w. S. 203.

[7]) Eliah R. I. 2[b] (ed. Venedig) סופר אתה.

[8]) R. XXXI 51[a].

[9]) R. II. 3[a].

[10]) R. VI. 12[a] נמצא מיום שנברא העולם ועד עכשיו תשעים וארבעה עולמים ומ"ד שנה. Das Jahr der Schöpfung 4744 = 983/4. Vgl. REJ III. 121.

zu der Annahme genötigt, in der mehrfach genannten „Hauptstadt von Babel“ [1]) die Stadt Rom zu erkennen, so wird diese durch das vermutliche Vorkommen einiger allerdings verstümmelten italienischen Worte [2]) kräftig gestützt. Seine Heimat nennt er einen Ort der Weisen und der Lehrer. [3]) Er weiss von der gesunkenen Grösse Roms, von den Trümmern seiner Prachtbauten zu erzählen. [4]) Wiederholt treffen wir ihn auf Reisen. [5]) Allerdings haben wir es bei diesen wohl nur mit einer schriftstellerischen Fiktion zu thun. Wir hören ihn im „grossen Lehrhause zu Jerusalem“ vor den Weisen sprechen. [6]) Er lässt es als wahrscheinlich erscheinen, dass seine Reisegespräche auf einer Pilgerfahrt nach den heiligen Stätten Palästinas stattgefunden haben. Sein Aufenthalt „in der grossen nur von Juden bewohnten Stadt Israels“, die in der „Diaspora Babels“ liege, ist sicher eine Erdichtung. [7]) Dagegen fühlen wir uns durch das folgende Gleichnis mitten in die römischen Verhältnisse, in die Streitigkeiten zwischen Papst und Kaiser versetzt: „Es waren zwei Menschen, von denen der eine den Kaiser, der andere den Papst hasste. Als der Feind des Papstes (aus Rom) auswanderte; sagte der Feind des Kaisers zu ihm: Heil dir, dass du auswanderst, denn du hast Hoffnung (der Strafe des Papstes zu entgehen). Der Mensch hat aber keine solche Hoffnung, denn überall herrscht der Weltenkönig.“ [8]) Verhaltener Grimm gegen das Mönchswesen spricht aus der spöttischen und verspotteten Antwort, welche die Brüder dem Abraham auf seine Frage geben, was denn eigentlich ein Götzenpriester zu thun habe: Er hat den Bildern Ehrfurcht zu bezeugen, sich vor ihnen niederzuwerfen und ihnen Speise und Trank vorzusetzen. [9]) Gelegent-

---

[1]) R. II. 4[a] כרך גדול שבבבל, R. I. 2[b] כרך גדול שבעולם. Dass Babel = Rom beweist auch R. XVIII. 31[a], wo Elijah als Messiasverkünder zuerst nach Babel kommen soll. Nach dem Midraš sollte er ja in Rom erscheinen. Z. XV. 60[a] כרך גדול des R. Jose ist Rom.

[2]) Unter den 14 Arten Ungeziefer R. VII. 13[b]: נסבדרין scolopendra, כיבי zecche, ביוקי בילי pidocchie belle; Z. XIX. 64[a] פורה = בת קטנה (l. גת).

[3]) R. XVIII. 30[a], Z. I. 52[a].

[4]) R. XXI. 37[a]. Vom babylonischen Turme (Zunz GV[2] 119[b],) ist hier natürlich nicht die Rede.

[5]) z. B. R. XIV. 22[a].

[6]) R. IX. 16[a] und [b], XVI. 25[a], XXIII. 38[a].

[7]) R. XVIII. 31[b].

[8]) Z. XIX 64[a].

[9]) Z. XXV. 69[a]. Diese Stelle findet sich Gen. R. 38 nicht; vgl. R. XIV. כל הקץ בחיים טובים סימן רע הוא לו.

lich spricht der Verfasser von den Quälereien und Bedrückungen, denen seine Glaubensgenossen ausgesetzt sind.[1]) Von Ungarneinfällen[2]) ist wohl in diesen Stellen kaum die Rede.

Das Werkchen wird, wie schon sein Titel besagt, dem getreuen Eckart des Judentums, dem Propheten Elijah in den Mund gelegt. Es zerfällt nach der alten Tradition,[3]) dass der Prophet Elijah dem R. 'Anan den „grossen Seder Elijahu" und auf sein Gebet auch den „kleinen Seder Elijahu" mitgeteilt habe, in zwei Teile: den Seder Elijahu Rabbâ (die grosse Ordnung Eliahs) und den Seder Elijahu Zuttâ (die kleine Ordnung Eliahs). Der Römer Nathan ben Jehiel teilt in seinem Lexikon[4]) mit, dass der erstere aus 3 Portae d. h. 30 Kapiteln,[5]) der letztere aus 12 Kapiteln bestehe, und dass das Werk alle im Thalmud im Namen des Thanna de-be Elijahu (Lehrer aus dem Hause Eliahs) angeführten Stellen enthalte. Die R. Nathan vorgelegene Kapiteleinteilung scheint der des Codex derossianus 327,35 entsprochen zu haben.[6]) Aber schon eine Abschrift des Werkes aus dem Jahre 1185/6, welche der ersten Ausgabe (Venedig 1597/8, zu Grunde liegt, teilt den grossen Seder in 31 (30?),[7]) den kleinen in 25 Kapitel. Die Einteilung der ältesten erhaltenen, 1173 beendeten Handschrift scheint mit der letzteren übereinzustimmen.[8]) Es ist wahrscheinlich, dass der Schluss des kleinen Seder, von Kapitel 15 an, nicht mehr zum eigentlichen Thanna gehört, da im 15. Kapitel R. Johanan statt Elijahs, in den folgenden sieben an seiner Statt R. Eliézer genannt wird.[9]) Es ist aber kein Grund vorhanden, diese letzten Kapitel, welche mit der Pesiktha Rabbathi mancherlei Ähnlichkeit zeigen,[10]) einem anderen Verfasser oder einer späteren Zeit zuzuschreiben.[11]) Das Werk ist vielleicht die Erweiterung einer kür-

---

[1]) R. V. 9a vgl. 8a א"ה מחרפין את ישראל.

[2]) Grätz V² 318.

[3]) b. Kheth. 106a.

[4]) ערוך s. v. סדר III.

[5]) Ein Bâb (Thor) = 10 Kapitel. Vgl. die Einteilung der Thoseftha Khelim.

[6]) Zunz GV² 123c. Unser 15. ist dort das 12. Kapitel.

[7]) In der ed. pr. bilden Kapp. 15 u. 16 nur ein Kapitel,

[8]) Cod. Vat. 31 (REJ III. 121).

[9]) Über die letzten Kapitel des Z. s. die erschöpfenden Angaben bei Zunz GV² 122—124.

[10]) Zunz a. a. O. 260b.

[11]) Die Erzählung vom Raube eines Kindes auf einem Streifzuge des Sultans (ed. Ven. קיסר) bezieht sich auf einen sarazenischen Raubzug in Italien (Z. XVII. 63). Vgl. Z. XXIII. 67 Disput mit einem Sultan (ed. Ven. קיסר). Der Titel

zeren vollständigen Sammlung aller derjenigen Aussprüche, die im Thalmud im Namen Elijahs angeführt werden.[1]) Selbst wenn der Verfasser diese thalmudischen Sätze nicht selbst gesammelt hat, so zeigt er sich doch überall als einen gründlichen Kenner des thalmudischen Schrifttums. Seltsamerweise führt er Stellen aus der Mišnah so an, als ob sie der heiligen Schrift entnommen wären.[2]) Das Werk, welches aus gelegentlichen gelehrten Unterhaltungen, Disputationen und wohl auch aus religiösen Vorträgen entstanden zu sein scheint, hat schon deshalb keinen einheitlichen Charakter. Neben Erklärungen ganzer biblischer Abschnitte finden wir Erläuterungen gesetzlicher Vorschriften; neben Gebeten,[3]) Klagen und Tröstungen stehen Schilderungen des Loses der Frommen und Gerechten.[4]) Das ganze Werk ist mit zum Teil sogar wiederholten Ermahnungen zu allen möglichen Tugenden, mit kurzen kräftigen Sentenzen und Kernworten durchsetzt. In der ehrwürdigen Gestalt des herumwandernden Propheten Elijah zieht der Verfasser warnend und mahnend, belehrend und tröstend durch die Lande; für jeden findet er ein gutes Wort, die rechte Lehre. Die ersten Anführungen des Thanna finden sich im jüngeren Midraš,[5]) sicher in der Pesiktha,[6]) im Jalkut[7]) und in den Thosafoth.[8])

Mit einer fast behäbigen Breite, sehr oft mit rhetorischen Wendungen, empfiehlt der Verfasser seine kernige Lebensweisheit. Gute Sitte geht über alles[9]), das ist sein erster Grundsatz, den er in

---

Sultan (*Σολδανός*) z. B. bei Constantin Porphyrogenetos (912—959) de Thematibus II. 11 (61_{13}), de administrando imperio 29 ($130_{3.\ 17}$ nimmt Bari, 131_{11}, 132_2, $133_{5.\ 12.\ 23}$ will Benevent nehmen).

[1]) Vgl. Z. I. משום דבי אליהו.

[2]) R XV. כתוב בתורה auf Aboth.

[3]) z. B. R. XXI. Das vollständige רבון כל העולמים wohl nach dem Siddur R. 'Amrams; R. XXI. 37a f. in sefaradischer Fassung.

[4]) Zunz GV² 119.

[5]) Num R. 4 ein Satz בשם אליהו. Zu Gen. R. 54 תני אליהו vgl. b˚Ab. Zarah 24b. Cant. R. zu 1_8 aus R. XXIX. 45a. Thanḥ וילך (vgl. R. XV.) ist späterer Zusatz s. Buber Einltg. S. 179.

[6]) Pesiktha בחדש 107: כך שנה אליהו במשנה.

[7]) s. Oppenheim in בית תלמוד I. 269, 344, 346, 373; z. B. Jalkut Richter § 42, § 49. Spätere Zitierungen bei Zunz a. a. O. 121 f bis k.

[8]) Zu bSabbath 13b s. v. בימי, zu bKheth. 105b s. v. וכי, zu bBaba Meziá 86b s. v. נראין [Hier Thanna im Widerspruch mit der Auffassung des Thalmuds]. das. 114b s. v. מהו wird R. XVIII. 31a aus dem Responsum eines Gaon zitiert.

[9]) R. I. 2a.

mannigfacher Form immer von neuem einschärft Selbst die Kenntnis und das Studium der heiligen Schrift und der Werke der Tradition, das er begeistert rühmt und unermüdlich anpreist, wird der guten Sitte an Verdienstlichkeit nur gleichgestellt.[1]) Ein Studium ohne Sündenscheu ist wertlos. „Gott sagt: Ich schwöre euch bei meinem himmlischen Throne, dass schon für das Kind, das sich in der Schule um meinetwillen mit der Gotteslehre beschäftigt, ein ewiger Lohn bestimmt ist, wenn es sich vor der Sünde hütet. Und besitzt der Mensch nur gute Sitte und die Kenntnis der heiligen Schrift, so hat er doch ewigen Lohn zu erwarten, wenn er sich vor der Sünde hütet. Selbst wenn er Bibel und Mišnah nicht kennt, sondern nur morgens und abends das Bet- und Lehrhaus aufsucht und das Gebet verrichtet, so ist er ewigen Lohnes teilhaftig, wenn er sich vor der Sünde hütet.“[2]) Auf der höchsten Stufe menschlicher Vollkommenheit steht der Gottesgelehrte. Wer die Thorah vor grosser Versammlung kündet, auf dem ruht Gottes Majestät.[3]) Zu jeder religiösen Feier, zu jeder frommen That gehört unbedingt ein eingehendes Studium der Religionsschriften. Selbst die Busse muss mit ihm verbunden sein, wenn sie wirksam sein soll.[4]) Um des Studiums willen soll man sich weniger dem Geschäft widmen, weil der Geist Gottes auf dem ruht, der sich eingehend mit der Gotteslehre befasst.[5]) Darum hat sich der Gelehrte nicht zu wundern, wenn er sich trotz seiner Mühe nicht ernähren kann. „Gott liebt seine Wissenschaft und macht ihn nicht reich, damit er sich nicht infolge seines Reichtums gegen die Lehre vergehe.“[6]) Andrerseits ist Wissen die beste Schutzwehr gegen alles Missgeschick, da es das Herz im Leide nicht verzweifeln lässt.[7]) Es lohnt sich also, sich um die Erlangung des Wissens zu mühen, und man braucht sich nicht zu schämen, wenn man beim Studium auf einen Irrtum aufmerksam gemacht wird.[8]) Wenn auch alle darob lächeln, frage man doch ruhig nach der Erklärung einer unverstandenen Bibelstelle oder einer unbekannten Gesetzesvorschrift.[9]) Selbst der,

---

[1]) R. XI. 18a vgl. II. 5a למקרא למשנה וגמרא ודרך ארץ.
[2]) R. II. 5a.
[3]) R. III. 6a.
[4]) R. V. 8a.
[5]) R. II. 3b, XI. 18a.
[6]) R. III. 5b.
[7]) R. XXVII. 43a.
[8]) R. I. 2b.
[9]) R. XIII. 20b.

welcher es im Studium nicht weiter als bis zur Kenntnis der heiligen Schrift bringt, sich aber zugleich guter Sitte befleissigt, hat besonderen göttlichen Lohn zu erwarten.[1]) Der Verfasser spricht nie von jenen, welche nur die heilige Schrift kennen, etwa geringschätzig. Er ist gern bereit, ihre Fragen, auch wenn dieselben eine Verletzung seines rabbinischen Standpunktes bedeuten, zu beantworten. Gott lässt ja die, welche sich guter Sitte befleissigen und allein die heilige Schrift kennen, durch einen eigenen Engel behüten.[2])

In zwei umfangreichen Kapiteln beantwortet der Verfasser die Fragen zweier Männer, welche es nur bis zur Kenntnis der Bibel gebracht haben. Eben diese ihre ungenügende Vorbildung macht es erklärlich, dass sie sich an den thalmudisch gebildeten und wohl auch angesehenen Verfasser um Auskunft wenden.[3]) Die Beantwortung dieser elf Fragen ist für den schlichten tiefreligiösen Sinn und die Geistesrichtung des Autors so bezeichnend, dass hier eine kurze Andeutung derselben folgen mag.[4])

1. Frage: Warum heisst es im Psalmvers: Gott giebt allem Fleische Nahrung und Atzung giebt er dem Tiere? Bereitet er sie denn dem Menschen nicht: Antwort: Segnet nicht Gott des Menschen Arbeit entsprechend seinem guten Lebenswandel? Hat der Mensch nicht zum Erwerb seines Unterhaltes den Verstand, ohne den er dem Tiere gliche?[5])

2. Frage: Warum ist dir die Gotteslehre so lieb? Antwort: Weil die Beschäftigung mit ihr von Gott Israel als ein Verdienst angerechnet wird und zum ewigen Leben leitet.

3. Frage: Thorah und Israel liebe ich über alles: Ich weiss aber nicht, welches von beiden der Zeit nach das erste war? Antwort: Gewöhnlich sagen die Menschen[6]), dass die Thorah zuerst war, weil es (Spr. 8, 22) geschrieben steht: Gott erwarb mich (die Thorah) als den

---

[1]) R. III. 6a.

[2]) R. XVIII. 31b.

[3]) Wären die Interpellierenden Karäer (Oppenheim a. a. O. 265 f., 304 f., 338 f., 370 f., und Monatsschrift $1874_{269\,ff.}$), so wäre die Wahl der Fragen unverständlich. Ein Karäer würde sich mit der einfachen Angabe der betr. thalmudischen Norm nicht zufrieden geben. Vgl. bes. Frage 7 und Anm. dazu. Die ebengenannte Stelle R. XVIII. 31b יש בו באדם ד"א ומקרא בלבד zeigt übrigens deutlich, dass die Annahme von Kontroversen des Verfassers mit Karäern durchaus verfehlt ist.

[4]) R. XIV. u. XV.

[5]) Midr. Ps. 136^{10} (S. 521).

[6]) Gen. R. I.

Erstling seines Weges. Ich aber behaupte, dass Israel früher war, weil es heisst: Heilig ist Israel dem Ewigen, seine Erstlingsfrucht!

4. Frage: Warum hatte der zweite Tempel so kurzen Bestand? Antwort: Wenn auch die Zeitgenossen des ersten Tempels Götzendiener waren, so hielten sie doch auf gute Sitte, übten Recht und Wohlthätigkeit.

5. Frage: Ist das Waschen der Hände beim Vornehmen religiöser Handlungen biblisch geboten? Antwort: Es sind noch viel wichtigere Gebote in der Thorah nicht ausdrücklich genannt, um die Belohnung für die Erfüllung eines nicht genannten Gebotes zu erhöhen. Dieses Gebot ist aber in dem Befehle Gottes an Mošeh in der Wüste enthalten: Geh zum Volke und heilige sie (Ex. 19.10), einem Befehl, den die Mišnah auf das Gebot des Händewaschens bezieht.[1])

Die 6. Frage: Ist das rituelle Schlachten durch den Halsschnitt biblisch geboten? beantwortet er mit einer Mišnah.[2])

Die 7. Frage: Ist der Genuss von Menschenblut biblisch erlaubt? beantwortet er verneinend.[3])

8. Frage: Gilt das Verbot des Unschlittgenusses nur für Opfertiere? Antwort: Nein! Beim Blut gebraucht die heilige Schrift (Lev. 7.23,26) denselben Ausdruck wie beim Unschlitt. Wie der Genuss des Blutes verboten ist, so ist es auch der des Unschlitts.[4])

9. Frage: Ist die Übervorteilung des Bruders gestattet? Antwort: Obwohl diese im Zehnworte am Sinai nicht besonders verboten wird, ist sie doch in den fünf letzten Geboten untersagt. Starrer Buchstabenglaube führt zu unmoralischer Konsequenz. Die Schrift sagt (Lev. 19.13): Übervorteile deinen Nächsten nicht! und verbietet damit eine Übervorteilung des Bruders wie des Nichtjuden. Das Verbot wurde dann von Jeḥezkel 18.18 von neuem eingeschärft.

10. Frage: Die Schrift verbietet dem Vater nur die Ehe mit der Tochter der Tochter, nicht aber mit der Tochter selbst. Ist diese also erlaubt? Antwort: Hier muss die thalmudische Deduktionsregel vom Schlusse a minori ad majus angewendet werden. Ist die Tochter der Tochter zur Ehe verboten, so ist es um so mehr die eigene

---

[1]) bḤullin 106a und bSabbath 63b benutzt. Vgl. Thosafoth zu Ḥullin 2b s. v. טמא und Sotah 4b.

[2]) Vgl. bḤullin 27a. Der Ausdruck משך z. B. bei Raši das. s. v. ולא לישוו.

[3]) Die Frage ist gegen bKherithoth 20b f. und bḤullin 102a im Sinne der Karäer verneinend beantwortet.

[4]) bKherithoth 4b.

Tochter. Ausserdem verbietet die Bibel aber eine solche Ehe auch ausdrücklich (Lev. 18.17).

11. Frage: Ist die levitische Unreinheit der Menstruierenden oder die des Samenflüssigen schwerer? Antwort: Die erstere.[1])

In einer anderen Unterhaltung mit einem Manne, der nur die heilige Schrift, nicht aber die Traditionslehre kannte, beantwortete er in ähnlicher Weise zwei weitere Fragen, die erste mit Benutzung der neutestamentlichen Parabel vom anvertrauten Pfunde.[2]) Der Behauptung, dass nur die Bibel, nicht aber die Tradionslehre am Sinai von Gott offenbart worden sei, stellt er die seine entgegen, dass beide dem Munde des Allmächtigen entstammen, d. h. am Sinai gegeben wurden. Den Unterschied zwischen Bibel und Traditionslehre erklärt er an der Hand der erwähnten Parabel, das Anvertrante nicht liegen zu lassen, sondern weiter zu verwenden. Übrigens seien ja die dem Fragesteller lieben religiösen und rituellen Normen, z. B. die Zahl der vor die heilige Lade zur Thorah Gerufenen, die der Benediktionen im Achtzehngebet, die Segenssprüche beim Genusse von Speisen, auch nur traditionell überliefert.[3]) Die zweite vorgelegte Frage, warum die Nichtjuden das irdische Glück geniessen, beantwortet er mit der auch in der Petruslegende vorkommenden Ansicht, dass dies zum Ersatz dafür geschehe, dass Gott Israel von ihnen geschieden.[4])

Die Hochachtung vor der Gotteslehre und ihren Pflegern, so fährt der Verfasser fort, bezeuge man auch dadurch, dass man sich bemühe, seine Tochter selbst unter grossen Geldopfern mit einem Gelehrten zu verehelichen, und dass man andrerseits wenn irgend möglich die Tochter eines auch mittellosen Gelehrten heirate.[5]) Besonders verdienstlich sei die völlige Erhaltung eines frommen Gelehrten und seiner Familie.[6])

Offenheit, Gradheit und Bescheidenheit begründen des Menschen Glück. Fehlen sie, dann ist es schlecht um den Menschen bestellt.[7]) Darum befleissige sich der Mensch, bevor er Gott um Erkenntnis bittet, der Demut.[8])

---

[1]) Die darauffolgende Eliaherzählung aus bŠabbath 13a b.
[2]) Lucas 19_{12-26}, Matth. 25_{14-30}.
[3]) Von einem Karäer kann schon deshalb nicht die Rede sein.
[4]) Z. II. 53a f.
[5]) R. V. 10a.
[6]) R. X. 17a, XX. 26a, XXVII. 43b.
[7]) R. XVI. 25a.
[8]) R. V. 10a, R. XI. 18a.

Eine hervorragende Stelle nehmen in dem Werke die Ermahnungen zur Achtung des Nichtjuden ein. „Als rechtschaffen", so heisst es da unter anderem, „gelten die Nichtjuden, welche gute Sitte und Religionsgesetz beobachten, die sich von unrechtmässigem Erwerb, von Sünde und hässlichem (unsittlichem) Wesen fernhalten." [1]) Darum fordert er Achtung der Person und des Vermögens der Nichtjuden und geisselt jede Übervorteilung derselben. [2]) Gelehrsamkeit gilt ihm nicht höher als Ehrlichkeit in Handel und Wandel. [3]) Denn vor Gott gilt nur die gute That und kein Ansehen der Person. [4]) Auf der anderen Seite warnt er eindringlich vor einem allzu engen Verkehr mit Nichtjuden, da eine Folge desselben meist eine Nichtachtung der religiösen Vorschriften sei. „Iss nicht mit ihnen an einem Tische", mahnt er mehrfach. [5]) Und der Autor weiss jene bösen Folgen durch eine Erzählung aus seinem Leben zu illustrieren: Ein Jude ass und trank mit einem Nichtjuden und verkehrte mit ihm so freundschaftlich, dass dieser des Juden Tochter zur Frau begehrte. Die Tochter schwieg dazu — am Hochzeitstage stieg sie aber auf das Dach des Hauses und stürzte herab. [6])

Verhältnismässig ausführlich handelt er von der Verdienstlichkeit der rechten Eltern- und Kindesliebe. [7]) Begeistert schildert er die Erhabenheit wahrer Wohlthätigkeit: Gross ist die Wohlthätigkeit, denn sie errettet den Menschen vom Pfade des Todes (Spr. 11,4); gross ist die Wohlthätigkeit, denn sie verlängert das Leben des Menschen; gross ist die Wohlthätigkeit, denn sie macht den Menschen zum Erben des Jenseits; gross ist die Wohlthätigkeit, denn sie ist der Thorah gleichgestellt; gross ist die Wohlthätigkeit, denn sie beschleunigt die Ankunft des Messias und die Zeit der Erlösung; gross ist die Wohlthätigkeit, denn sie führt zu Gottes Thron (Ješ. 23,15). [8]) Auch die geschiedene Frau unterstütze man in der Not. [9])

Ermahnungen zu rechter Frömmigkeit finden sich mehrfach im Thanna. Die Feier der Festzeiten ist eine ernste Pflicht des Israeliten

[1]) R. XIV. 21 b, 22 a, 25 b, XXVII. 43 a.
[2]) R. XXVIII. 44 a (Jalkut) vgl. XVI. 25 a.
[3]) R. XVIII. טהן בעלי משא ומתן.
[4]) R. XV. 24 a u. o.
[5]) R. VIII. 15 a, XII. 19 a.
[6]) R. XXI. 36 b.
[7]) R. XXVI. 42 a — XXVII. 42 b.
[8]) Z. I. 52 b f.
[9]) R. XXVII. 43 b vgl. Gen. R. 17.

„Ein guter Tag macht Böses vergessen, ein böser Tag Gutes.“ [1]) Am Sabbath besuche man das Bet- und Lehrhaus. [2]) Man beschäftige sich mit den Angelegenheiten der Gemeinde! Denn wer sich um der Gemeinde willen abmüht, den lässt Gott das Glück (die Tröstung) der Gemeinde erleben. [3])

Sein ethisches Credo fasst er in folgende Sätze zusammen: „Achtzehn (17) Eigenschaften habe der Mensch: Er sei züchtig im Hause, fromm beim Studium, klug in der Gottesfurcht, weise in der Gotteslehre, verständig im Wohlthun, freundlich gegen jedermann, gebe der Wahrheit die Ehre, rede stets wahr, gestehe begangenes Unrecht ein, lasse von der Sünde, liebe Gott innig, leide um Gottes und Israels willen, sehne die Ehre Jerusalems und des Heiligtums herbei sowie die Erlösung und die Sammlung der Zerstreuten [im messianischen Zeitalter].“ [4])

Einem wahrscheinlich von christlicher Seite gemachten Vorwurf, dass Israel das Feuer anbete, weil dieses fortwährend auf dem Altare brennen sollte, begegnet er mit der schlichten Erwiderung, dass Israel auch im Feuer ein Werkzeug der göttlichen Allmacht erblicke. [5])

---

[1]) R. I. 2a.
[2]) Das.
[3]) Z. I. 52a.
[4]) R. XIII. 20a.
[5]) R. I. 3a.

Die jüdische Gemeinde Roms während des grossen Kampfes zwischen Papsttum und Kaisertum.

(1000—1304.)

„Die Stadt Rom hatte Gott zum vornehmsten Sitze des christlichen Volkes ausersehen." Mit diesem Worte erklärt es der grosse Thomas [1]) als eine göttliche Fügung, dass Rom die Hauptstadt der christlichen Welt geworden. Für die Stadt ist allerdings dieser so begründete Anspruch auf die Herrschaft der Welt eine Quelle unsäglicher Leiden geworden. Wie zum Hohn auf diese erhabene Stellung ist die Stadt selbst in dieser Zeit macht- und wehrlos, von Parteiungen zerrissen, durch die Fehden zügelloser Adelsgeschlechter mehr als einmal an den Rand des Verderbens gebracht, eine Freistatt für Räuber und Mörder. Gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts erhebt sich die Bürgerschaft weniger zu kraftvoller That als zu hochtönender Phrase. Am wenigsten sind die nominellen Oberherren, die Päpste — wenige Ausnahmen abgerechnet — wirklich die Herren von Rom.

Von den grossen Umwälzungen in der Stadt wurden die Juden nur sehr wenig berührt. Sie standen im allgemeinen den politischen Parteien gleich fern und wurden von ihnen höchstens dazu benutzt, ihre leeren Kassen durch freiwillige oder erzwungene Anleihen zu füllen. Freilich blieben die römischen Juden von Ausbrüchen der Volkswut, der Habsucht oder des Fanatismus, nicht völlig verschont; selbst die Gräber waren den Angreifern nicht heilig. Aber was wollen solche schnell vorüberziehenden Stürme bedeuten in einem Zeitalter, das in

[1]) Thom. Aquin., de regimine principum I 14.

Deutschland die grausigen Kreuzzugsverfolgungen, in Frankreich und England die unmenschlichen Bedrückungen eines Philipp des Schönen und Heinrich III. gesehen hat! Von den Regierungen wurden die Juden, auch als in den letzten Jahrzehnten dieser Periode seit der gewaltigen Flagellantenbewegung der Fanatismus des Volkes zum gewaltsamen Ausbruch gekommen war, fast ausnahmslos geschützt; dagegen äusserte die Inquisition in Rom schon früh ihre verderblichen Wirkungen. Von grösster Bedeutung ist die Sammluug der bisher verstreuten kirchlichen Gesetze gegen die Juden durch die Lateran-konzilien von 1179 und 1215 und die Dekretaliensammlung Gregors IX. Die entwürdigenden Kleidervorschriften des Concils von 1215 wurden erst spät in Rom durchgeführt. Inmitten des Stillstandes des wissenschaftlichen Lebens in der christlichen Bevölkerung finden wir bei den Juden eine lebhafte geistige Thätigkeit. Und auch der Wohlstand der römischen Juden nahm in diesen drei Jahrhunderten einen bedeutenden Aufschwung, so dass diese Periode wenngleich nicht zu den glücklichen, so doch zu den erträglicheren zu zählen ist, welche die Juden in Rom erlebt haben.

In einem aus den letzten Jahren des phantastischen Schwärmers Otto III. stammenden Ceremonienbuche wird, wie oben angeführt, der Verpflichtung der verschiedenen Scholen Erwähnung gethan, den Beherrscher der Welt mit Lobgesängen in hebräischer, griechischer und lateinischer Sprache zu begrüssen, wenn er zum Capitol emporsteigt.[1]) In späterer Zeit finden wir denn auch die Schole der Juden bei den Krönungszügen der Kaiser und Päpste regelmässig vertreten. Nach Ottos Tode waren die Crescentier ein Jahrzehnt hindurch Herren von Rom, um im Anfange des Jahres 1012 den Tusculanern zu weichen, die mit kurzen Unterbrechungen bis gegen die Mitte des Jahrhunderts die Stadt tyrannisierten. Die beiden ersten Päpste in dieser Zeit. Johann XVII. und XVIII., waren machtlose Geschöpfe des Crescentius, Benedikt VIII, und Johann XIX, kriegerische Tusculanergrafen, welche die geistliche und weltliche Herrschaft über die Stadt ausübten; die Geschichte des neunten Benedikt, der noch ein Knabe war, als er den Stuhl Petri bestieg, ist ein Schandfleck in der Geschichte des Papsttums.[2]) Er und seine Familie erfüllten Rom mit Raub und Mord; jeder Rechtszustand hatte aufgehört. Eine rohe Sinnlichkeit beherrschte ihn, er führte

[1]) Graphia aureae urbis Romae bei Urlichs, codex Urbis Romae topographicus 124; vgl. Gregorovius III 499; s. o. S. 145.

[2]) Reumont II 338.

im Lateran das Leben eines türkischen Sultans.[1]) Wiederholte Erhebungen des Volkes und schliesslich der Römerzug Heinrichs III. machten seiner unseligen Herrschaft ein Ende, und die deutschen Päpste, welche seit der Synode von Sutri die Kirche regierten, bahnten die Reform und damit den gewaltigen Aufschwung an, den das Papsttum namentlich unter Gregor VII. nahm.

Die dominierende Stellung, welche die römischen Bischöfe in der Christenheit einzunehmen begannen, veranlasste die Juden aller Länder, wenn sie in Bedrängnis waren, ja sogar, wenn dem Einzelnen ein Unrecht geschehen war, sich an den Papst zu wenden; und mit den frommen Pilgern, welche die Apostelgräber aufsuchten, zogen wiederholt schutzflehende Juden in die ewige Stadt. Dem ersten von diesen, der uns bekannt geworden, einem lothringischen Rabbiner, namens Jakob ben Jekuthiel, den die Verfolgungen, die im Jahre 1007 in seiner Heimat ausgebrochen waren, als Bittsteller zum Papst Johann XVIII. nach Rom führten, verdanken wir die ersten Namen jüdischer Gelehrten, die wir seit Jahrhunderten dort antreffen. Er berichtet, dass zur Zeit, als er Rom besuchte, Mošeh, Abraham und Šabthai, von denen der erste den Titel Nasi führte, das dortige Rabbinatskollegium bildeten.[2]) Andere lothringische und französische Juden reisten in eigener Sache nach Rom, bisweilen auf Anraten der christlichen Behörde. So hatten zwei Juden einem Christen Geld geliehen, dessen Rückzahlung die Erben verweigerten. Die Behörde war machtlos, da die Erben im Gebiete eines anderen (geistlichen) Fürsten[3]) wohnten, den der Landesherr der Juden sich nicht zum Feinde machen wollte, und verwies sie deshalb auf den Papst, dessen Einfluss allein ihnen zu ihrem Gelde verhelfen könnte. Der eine der Gläubiger unternahm die Reise und erreichte in der That seinen Zweck.[4]) Für eine genauere Bestimmung der Zeit fehlt leider jeder Anhalt.

Am 14. Februar 1014 ward König Heinrich II. in St. Peter zum Kaiser gekrönt. Mit Lobgesängen hatte das Volk ihn eingeholt; es unterliegt keinem Zweifel, dass sich auch die Schole der Juden am Empfange beteiligt hat. Wenige Jahre später wurde, noch unter

---

[1]) Gregorovius IV[4] 46. 48.

[2]) Zunz, Literaturgesch. 235 nach cod. de Rossi 563.

[3]) הגמון.

[4]) תשובות חכמי צרפת ולותיר ed. Müller No. 34 p. 20[b] f. Auffallend ist die Bezeichnung des Papstes als נפיורא; doch wird er gleich darauf (21[a]) שר הגמונים genannt, was kaum eine andere Deutung zulässt; s. auch Müller a. a. O. Vorr. p. XXXIX f. und p. 22[b] Note.

Benedikts VIII. Pontifikat, Rom der Schauplatz einer von der Regierung verhängten Judenverfolgung. Ein furchtbares Erdbeben und ein orkanartiger Sturm suchte am Charfreitag und am folgenden Sonabend die Stadt heim und forderte zahlreiche Opfer an Menschenleben. Gemäss den Anschauungen der Zeit sah man dies Naturereignis als eine Strafe Gottes an, und alsbald fand sich ein Angeber unter den Juden selbst oder aus der Schole der Griechen [1]), welcher die Veranlassung für den göttlichen Zorn ausfindig gemacht hatte. Die Juden, so berichtete er dem Papst, hätten während der Zeit, als die Christen dem Kreuz ihre Verehrung bezeigten, in ihrer Synagoge mit dem Bilde Christi ihren Spott getrieben. Eine peinliche Untersuchung ergab die Richtigkeit dieser Anklage, Benedikt liess die schuldigen Juden hinrichten — und der Orkan legte sich, der Zorn Gottes war besänftigt. Das Jahr, in welchem dies Ereignis stattfand, steht nicht fest, vermutlich war es 1021.[2]) Es ist im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass die Beschuldigung auf Wahrheit beruht. Die Juden, die seit Jahrhunderten in den christlichen Staaten als Geduldete lebten, mussten die Gefahr, in welche eine so wahnwitzige Handlungsweise sie und alle ihre Glaubensgenossen stürzen konnte, kennen, und zudem hatten die Berichte über die kurz zuvor stattgefundenen Verfolgungen, namentlich in Frankreich, ihnen das Unsichere ihrer Lage deutlich vor Augen geführt. Vielleicht war irgend eine unschuldige Ursache, wie so oft, die Veranlassung zu dieser Verfolgung.[3])

Die Frevel Benedikts IX., der dem zweiten Römerzuge Kaiser Konrads seine Wiedereinsetzung verdankte, führten schliesslich zur Revolution und zum Kirchenschisma. Rom sah drei Päpste zu gleicher

---

[1]) So die Variante im Ademar Hist. III 52 (Mon. Germ. SS. IV 139).

[2]) Bei Ademar l. c. gehen Berichte aus der Zeit um 1020 voraus; Baronius, der fast wörtlich mit ihm übereinstimmt, berichtet es zum Jahre 1017 (No. 6). Zunz, Syn. Poes. 19 nimmt 1017, ders. Literaturg. 235 „um 1020" an. Für letzteres Jahr entscheidet sich auch Gregorovius, Wanderjahre I 75 und Gesch. d. St. R IV⁴ 390 und Berliner II 1 S. 7. Von einem Erdbeben wird jedoch weder 1017 noch 1020 berichtet; dagegen berichten fast alle Annalen von einem solchen 1021 (cf. Annal. Einsidl. in Mon. Germ. SS. III 146; Ann. Heremi das. 144; Annal. Ottenb. das. V. 5; Herimanni Aug. Chron. das. V 120; Chron. August. bei Freher Rer. Germ. script. I 495 vgl. Pagius bei Baronius 1021). Allerdings fand das Erdbeben am 12. Mai statt. Vielleicht ist das Verbrechen der Juden am Himmelfahrtstage (11. Mai) begangen? Die Angabe des Baronius beruht wohl auf einer Verwechselung mit 1117, wo ein Erdbeben stattfand (cf. Annal. Prag. in Mon. Germ. SS. III 120).

[3]) So z. B. gaben spielende Kinder die Veranlassung zu der furchtbaren Judenverfolgung Ostern 1389 in Prag.

Zeit. Da zog der kraftvolle Heinrich III. über die Alpen. Auf der Synode zu Sutri wurden alle drei Päpste abgesetzt und Suidger von Bamberg als Clemens II. erwählt. Als Befreier von unerträglichem Druck, als Retter aus tiefster Not ward Heinrich bei seinem Einzuge in Rom mit jubelndem Zuruf begrüsst. Auch die Juden Roms feierten den Einzug des Kaisers mit festlichen Hymnen.[1])

Die ununterbrochenen Kämpfe der Päpste und des römischen Adels und die ebenso ununterbrochenen Geldverlegenheiten begünstigten das schnelle Emporkommen namentlich einer jüdischen Banquiersfamilie, deren Haupt gegen die Mitte des Jahrhunderts zum Christentum übertrat. Durch wucherische Ausbeutung, so berichtet ein diesem Hause feindlicher Schriftsteller [2]), hatte der Ahnherr der Pierleoni, dessen Name Barukh gewesen zu sein scheint [3]), ein fürstliches Vermögen erworben. Die untergeordnete Stellung, zu der er nun einmal als Jude verurteilt war, widerstrebte seinem stolzen Sinn. Er nahm die Taufe und nannte sich Benedictus.[4]) Die Macht des Geldes [5]) bezwang den Widerwillen der römischen Barone, und der Neophyt konnte die Tochter eines römischen Adligen als Gattin heimführen [6]); den Sohn, der dieser Ehe entstammte, nannte er, wie es heisst, dem Papste Leo IX. zu Ehren, Leo.[7]) Leo de Benedicto Christiano gehörte zu den mächtigsten Grossen der Stadt. Seine Burg lag im Trastevere [8]); sein Sohn Petrus Leonis, von dem das Geschlecht seinen Namen erhielt, hatte auch die Tiberinsel in seiner Gewalt [9]) und besass eine feste Burg gegenüber der Tiberbrücke am alten Marcellustheater, das zum Teil in die Befestigungen hineingezogen war.[10]) Das Fehlen aller jüdischen Quellen über die Geschichte der römischen Juden in jener Zeit macht es er-

---

[1]) Cencius, Ordo coron. (Mon. Germ. SS. IV 189).

[2]) Arnulph. Sagiens. de schismate orto post Honorii II decessum Cap. 3 (Muratori Script. III 1 p. 425. Mon. Germ. SS. XII 711).

[3]) Darauf scheint der Name Benedictus hinzuweisen.

[4]) Chron. Maurin. bei Duchesne, Script. franc. IV 376.

[5]) Regina pecunia (Arnulph. Sagiens. l. c.).

[6]) Leos Grabschrift bei Baronius a. 1111 n. 3: Sanguine materno nobilitatus erat.

[7]) Chron. Maurin. l. c. Dies ist jedoch unmöglich. Der Übertritt Benedikts und die Geburt Leos sind mindestens ein Jahrzehnt vor Leo IX. anzusetzen. 1061 war Leo bereits erwachsen.

[8]) Annal. Roman. 1058 (Mon. Germ. SS. V).

[9]) Cf. Liber pontificalis ed. Duchesne II 311.

[10]) Graphia aureae urbis Romae bei Urlichs, cod. topogr. 123; liber pontif. II 303. 307 Anm. 21.

klärlich, dass von dem Abfall dieses Hauses kein jüdischer Bericht etwas meldet. Um so besser sind wir durch andere Quellen über die weitere Geschichte dieses Geschlechts unterrichtet. In kluger Berechnung schloss sich bereits Leo in dem unter Alexander II. (1061—1073) beginnenden Kampfe zwischen Papsttum und Kaisertum an den Papst an, und sein Sohn setzte seine Politik fort. In den Kämpfen gegen Cadalus stand Leo treu zu Alexander.[1]) Petrus Leonis schützte Urban II. gegen den kaiserlichen Gegenpapst Wibert von Ravenna[2]); in seiner festen Burg beschloss der Papst sein ruheloses Leben.[3]) Unter Paschalis II. war er gemeinsam mit Leo Frangipane während der Abwesenheit des Papstes dessen Vikar in der Stadt[4]), und bei den Verhandlungen, die dem Einzuge Heinrichs V. voraufgingen, spielte er eine hervorragende Rolle als Vertreter der päpstlichen Partei.[5]) Mit gleicher Treue hielt er zu den folgenden Päpsten Gelasius und Calixt[6]); er gehörte zu denjenigen, die Gelasius mit Waffengewalt aus der Gefangenschaft des Cencio Frangipane befreiten.[7]) Seinem gleichnamigen Sohne, der sich dem geistlichen Stande gewidmet hatte, verschaffte er die Kardinalswürde[8]), aber seine Hoffnung, ihn mit der päpstlichen Tiara geschmückt zu sehen, schlug zweimal fehl[9]); und als Petrus nach seines Vaters Tode Papst wurde, war seine Wahl der Beginn eines mehrjährigen Schismas und blutigen Bürgerkrieges. Den Schützer der Päpste preist seine Grabschrift als einen unvergleichlichen, an Kindern, Ruhm und Vermögen reichen Mann, als Hüter der Gesetze, Zierde des Vaterlandes und treuen Sohn seiner Stadt.[10])

---

[1]) Annal. Roman. im liber pontif. II 336. Benzonis Episc. Albens. ad Henr. Imp. libr. VII (Mon. Germ. Script. XI 614). S. o. S. 214 Anm. 8.

[2]) Liber pontif. II 311.

[3]) Das. 294.

[4]) Das. 299; Muratori Script. III 356.

[5]) Annal. Roman. (bei Duchesne das. 338 ff., Mon. Germ. SS. V. 472 ff.).

[6]) Liber pontif. II 344. 347. Muratori III 384. 418.

[7]) Das. 313.

[8]) Arnulph. Sagiens. l. c.

[9]) Liber pontif. II 322.

[10]) Duchesne das. 318 Anm. 5. Hervorragende Stellungen nahmen in späterer Zeit ein: Anaklets Bruder Leo und dessen Sohn Petrus, 1142 päpstliche Delegaten in Sutri (Gregorovius IV 416); Anaklets Bruder Jordan, Patricius 1143 (Olivieri, il Senato di Roma 185); Cencius, Scriniar der Kirche, 1165 Bevollmächtigter Roms beim Abschluss des Handelsvertrages mit Genua (Gregorovius IV 544); Johannes, Senator 1196 (Olivieri l. c. 202), dann in den Kämpfen um den Senat meist auf Seiten der Volkspartei, vom Papste zum Wahlmann ernannt, wählt den Gregor

Die Päpste, welche seit der Synode von Sutri das Kirchenregiment führten, gehörten ausnahmslos der kirchlichen Reformpartei an. Aber der Besitz des Dominium temporale zwang sie zu kriegerischer Thätigkeit, und seit Alexanders II. Thronbesteigung trieben die hierarchischen Ideen des Cluniacensers Hildebrand in Verbindung mit den kirchlichen Reformbestrebungen zum Kampfe mit dem deutschen Kaisertum. Leo IX. unternahm in seinem letzten Lebensjahre den Kriegszug gegen die Normannenfürsten in Süditalien, der mit seiner Gefangennahme und der Anerkennung der päpstlichen Oberlehnsherrlichkeit über die neuen Normannenreiche endete. Nikolaus II. bediente sich bereits der neugewonnenen Vasallen gegen seine Gegner, und ein Vierteljahrhundert später wüteten diese „Freunde", welche den Papst vom Kaiser befreit hatten, entsetzlicher in dem unglücklichen Rom, als es jemals Gothen oder Vandalen gethan hatten. Inmitten der grossen Kämpfe, welche die ganze Kraft der Päpste in Anspruch nahmen, fanden diese dennoch Zeit, sich auch um die Juden zu kümmern. Alexander II. war ein eifriger Beschützer der Juden gegen jede Unbill. Den Vicomte Berengar von Narbonne belobte er, weil er einer drohenden Judenverfolgung thatkräftig entgegengetreten war[1]), und gleichzeitig (1063) richtete er an den Bischof Wifred von Narbonne ein Schreiben gleichen Inhalts, das mit der Ermahnung schloss, erforderlichenfalls auch in Zukunft zum Schutze der Juden thätig zu sein.[2]) Zwei Jahre später machte er dem Fürsten Landulph von Benevent Vorhaltungen, weil dieser Juden mit Gewalt zur Taufe gezwungen hatte. „Von unserem Herrn Jesus Christus wird nicht berichtet, dass er irgend jemand zu seinem Dienste gezwungen, sondern nur durch demütige Ermahnung unter Anerkennung der freien Entschliessung eines jeden alle, die er für das ewige Leben bestimmt hat, nicht dadurch, dass er sie richtete sondern dadurch, dass er sein eigenes Blut vergoss, ihrem Irrglauben abwendig gemacht hat." Von Interesse ist es, dass der Papst sich auf Gregors d. Gr. Verbot der Zwangstaufen beruft.[3])

Pierleone zum Senator (Muratori Script. III 565); ein Petrus Leonis 1223 in Corneto im Kirchenstaat (Honor. III Ep. VII 166 ed. Horoy IV 391; Theiner cod. diplom. I 75 No. 126); ein „nobilis vir Jordanus Petri Leonis" 1224 (Levi, Registri di Card. Ugolino d'Ostia e Ottaviano degli Ubaldini p. 137 No. 110) u. s. w.

[1]) Mansi Concil. XIX 962; Migne 146_{1404}; Jaffé-Löwenfeld, Regesten I 573 No. 4532.

[2]) Mansi XIX 980; Migne 146_{1387}; Jaffé-Löwenfeld das. No. 4533; Löwenfeld, Epist. Rom. Pont. ined. No. 83 p. 43.

[3]) Jaffé-Löwenfeld I 576 No. 4581: Löwenfeld l. c. No. 105 p. 52.

Alexanders Nachfolger Gregor VII. ging alsbald nach seiner Erhebung an die Verwirklichung seiner weitausschauenden Pläne. Die Concilien des Jahres 1074 und 1075 erneuerten die Reformdekrete der früheren Päpste, und das auf dem letzteren Concil ausgesprochene Verbot der Laieninvestitur entfachte den Kampf mit dem Kaiser, der mit Heinrichs Bussgang nach Canossa endete. Doch kaum hatte der Papst diesen staunenswerten Sieg errungen, als der Kampf mit dem Könige von neuem ausbrach. Gegen Ende des Jahres 1078 wurde in Rom eine Synode abgehalten, welche die alten Bestimmungen wieder erneuerte und das Verbot wiederholte, dass Juden in keiner Weise den Christen übergeordnet sein dürften.[1]) Gregor sah in einer solchen Bevorzugung der Juden, wie er wenige Jahre später (1081) an Alfons VI. von Leon und Castilien schrieb, eine „Unterdrückung der Kirche Gottes" zu Gunsten der „Synagoge des Satans", eine Verachtung Christi und eine Liebedienerei gegen dessen Feinde.[2])

Heinrich IV., im März 1080 abermals gebannt, stellte Wibert von Ravenna als Gegenpapst auf und zog im nächsten Frühjahr gegen Rom, und nun begann der furchtbare Stadkrieg, der Rom und seine Umgebung entsetzlich verwüstete. Wiederholt belagerte der König die Stadt, die ihm schliesslich der Abfall des erschöpften Volkes von der Sache des Papstes in die Hand gab. Da, als Gegor in Gefahr war, Heinrichs Gefangener zu werden, zog der Normannenherzog Robert Guiscard heran und erstürmte nach des Königs Abzuge am 28. Mai 1084 die brennende Stadt, in der seine wilden Scharen nach Herzenslust mordeten und raubten. Der Aufstand des zur Verzweiflung gebrachten Volkes wurde blutig niedergeschlagen, und die von den Normannen angelegte Feuersbrunst legte Rom in Asche. Tausende von Römern liess der hartherzige Sieger als Sklaven verkaufen „wie die Juden"; und dies Schicksal, so bemerkt der Bericht, traf sie verdientermassen, weil sie gleich den Juden ihren Hirten verraten hatten.[3]) Die Stadt glich nach dem Brande einem Trümmerhaufen, viele Tausende hatte das Schwert dahingerafft, andere waren geflohen oder in die Gefangenschaft geraten, der Rest zu Bettlern geworden.[4]) Was die Juden in jenen Kriegen und Verheerungen gelitten, meldet kein Chronist, und doch müssen sie schwer von dem Ruin der Stadt betroffen worden sein. Vom Trastevere her waren die feindlichen

[1]) Jaffé, Monumenta Gregoriana 331.
[2]) Das. 472.
[3]) Bonithonis ad amicum lib. IX bei Jaffé l. c. 680.
[4]) Gregorovius IV 235 ff.

Heere über die Tiberbrücke und das Marsfeld in die Stadt eingedrungen gerade durch die Teile der Stadt, in denen die Juden ihre hauptsächlichsten Wohnsitze hatten; und bei der Erstürmung der Stadt durch Robert Guiscard warfen die Normannen Feuer in das Marsfeld. Fast scheint es, als habe seit jener Zeit Trastevere nur noch vereinzelten jüdischen Familien zur Wohnung gedient.[1])

Der Rest des Jahrhunderts ging unter ununterbrochenen Kämpfen der beiden Nachfolger Gregors gegen Wibert dahin, der sie überlebte, ohne es jedoch zu allgemeiner Anerkennung bringen zu können. Für die jüdische Geschichte kommt nur sein Brief an den Bischof von Bamberg (1097) in Betracht, den er auffordert, gegen die Rückkehr getaufter Juden zu ihrem früheren Glauben einzuschreiten.[2]) Paschalis II. endlich vermochte mit Hilfe der Normannen sowie der Pierleoni und Frangipani eine gewisse Autorität über die Stadt zu behaupten, als die Romfahrt Heinrichs V. alle seine Erfolge in Frage stellte. Der auf beiden Seiten vorhandene aufrichtige Wunsch nach Frieden führte jedoch eine Verständigung herbei. An der Spitze einer Gesandtschaft ging Petrus Leonis in das Lager des Königs, und hier wurden die Verträge zwischen Heinrich und dem Papst beschworen.[3]) Am 12. Februar 1111 hielt Heinrich seinen Einzug in Rom, begrüsst von dem Jubel des Volkes. Nach alter Sitte empfingen ihn die Scholen mit Lobhymnen, vor dem Thore die Schole der Juden.[4]) Doch statt der Kaiserkrönung erlebte Rom das Schauspiel der Gefangennahme des Papstes, das Volk erhob sich gegen die Deutschen, und erst zwei Monate später wurde Heinrich in Hast gekrönt, ohne die Stadt betreten zu können. Gegen das Ende von Paschalis' Pontifikat brach ein gewaltiger Aufstand in Rom aus, als der Papst 1116 den Sohn seines treuen Anhängers Pierleone zum Stadtpräfekten ernennen wollte.[5]) Der Herrschaft des Papstes über die Stadt war ein Ende gemacht; und als im Frühling Heinrich V. in Italien erschien, musste Paschalis in eiliger Flucht Rom verlassen, während die Römer seinen kaiserlichen Gegner jubelnd einholten.

---

[1]) s. Kulturgeschichte.

[2]) Jaffé, Monum. Bamberg. 175.

[3]) Annal. Romani in Mon. Germ. SS. V 472 ff. und im Lib. Pontif. ed Duchesne II 339.

[4]) Das. (Mon. Germ. SS. V 474; Lib. Pont. II 340).

[5]) Gregorovius IV 348 ff., Reumont II 398 ff., Baronius, Annal. eccl. a. a. 1115, 1—4.

Das kurze Pontifikat Gelasius II. war von blutigen Kämpfen erfüllt; der Überfall der Frangipani in der Kirche, dem der Papst nur mit Mühe entging, nötigte ihn zur Flucht nach Frankreich, wo er Anfang 1119 starb. Calixt II., in Cluny gewählt, wollte in Rom bestätigt sein. Klerus, Adel und Volk stimmten bei, nachdem besonders Petrus Leonis, dessen gleichnamiger Sohn als Kardinal bei der Wahl mitgewirkt hatte, für Calixt eingetreten war.[1]) Am 3. Juni 1120 hielt der neugewählte Papst seinen Einzug in Rom unter dem Jubel des Volkes, so festlich wie wenige seiner Vorgänger. Auch die Juden liessen ihre Lobgesänge freudig erklingen.[2]) Sie hatten zweifellos in den Jahrzehnte dauernden Kämpfen entsetzlich gelitten und lechzten sehnsüchtiger noch als die übrigen Bewohner der Stadt nach dem Frieden, den alle von dem neuen Papst erhofften. Und in dieser Hoffnung sollten sie nicht getäuscht werden. Calixt erliess eine Bulle zum Schutze der Juden[3]), welche von den meisten seiner Nachfolger erneuert worden ist. Sie beginnt mit dem einem Briefe Gregors d. Gr. entlehnten Passus: „Wie den Juden in ihren Gemeinden keinerlei Überschreiten ihrer gesetzlichen Schranken gestattet werden darf, so sollen sie doch in ihren gesetzlichen Rechten keine Kränkung zu erdulden haben."[4]) Den Juden wird durch diese Bulle „der Schild des päpstlichen Schutzes" gewährt, Zwangstaufen werden verboten, da ja bei erzwungener Zugehörigkeit zum Christentum eine Anhänglichkeit an die neue Lehre nicht zu erwarten sei. Auf das strengste wird es untersagt, die Juden ohne richterliches Urteil an Leib und Leben oder an ihrem Vermögen zu schädigen, sie zu Leistungen zu zwingen, zu denen sie nicht verpflichtet sind, ihren Gottesdienst und ihre Festfeier zu stören oder ihre Gräber zu schänden. Der Übertreter dieser Bulle sollte mit der Excommunication bestraft werden.

Die jüdischen Quellen, welche für die Kulturgeschichte manches wertvolle Material liefern, fliessen für die äussere Geschichte der römischen Gemeinde in jener Zeit äusserst spärlich. Sie vermitteln uns nur die Kenntnis der Mitglieder des Rabbinats, obwohl auch

[1]) Vita Calixti II bei Muratori Script. III 418. Unter den Baronen, die Calixt nach seinem Einzuge im Lateran huldigten, wird Petrus Leonis zuerst genannt. (Migne 163_{1180}).

[2]) Uodescalcus de Eginone et. Herimanno in Mon. Germ. SS. XII 446, vgl. Watterich, Vitae Pontif. II 138; Migne 180_{860}.

[3]) Erwähnt in der Bulle „Sicut Judaeis" von Innocenz IV. (Jireček cod. iur. Bohem. I 131) und Eugen IV. vom 6. Febr. 1432 (Stern, Urkundliche Beiträge zur Stellung der Päpste zu den Juden I 43).

[4]) Greg. Magni Ep. VIII 25; s. o. S. 135.

deren Reihenfolge kaum ohne Lücke überliefert sein dürfte. Im ersten Jahrzehnt des 11. Jahrhunderts bestand das Rabbinatskollegium aus Mošeh Nasi, Abraham und Šabthai.[1]) Der Titel Nasi bezeichnete vermutlich den Oberrabbiner. Es folgt der Vorsteher der thalmudischen Hochschule Jakob, Gaon genannt[2]), sowie Šabthai b. Mošeh als Haupt der Gemeinde (ריש כלה)[3]), vielleicht ein Sohn des genannten Mošeh Nasi. Vorsteher der Hochschule wurde als Nachfolger Jakobs Jeḥiel b. Abraham, in dessen Familie dies Amt erblich blieb; seine drei Söhne Daniel, der berühmte Nathan und Abraham waren Lehrer an der Hochschule.[4]) Ihr Zeitgenosse Kalonymos, der Sohn des Gemeindevorstehers Šabthai, scheint kein öffentliches Amt in der Gemeinde bekleidet zu haben. Er liess sich nach dem Tode des Jakob b. Jakar (1070) in Worms nieder, wahrscheinlich einem von dort an ihn ergangenen Rufe folgend.[5]) Seine Übersiedlung beweist, dass die römische Gemeinde sich mit der vor dem ersten Kreuzzuge blühenden grossen Gemeinde Worms nicht messen konnte. Etwa ein Vierteljahrhundert nach Nathans Tode bildeten das Rabbinatskollegium Šelomoh b. Abraham, der Neffe Nathans, sowie Abraham, genannt Ezraḥ b. Mathithia und Menaḥem b. Jehuda.[6]) Der letztgenannte war im Jahre 1166 Vorsteher der thalmudischen Hochschule.[7]) Sonst erfahren wir nur noch, dass Nathan im Jahre 1088 ein rituelles Bad angelegt[8]), und dass er gemeinsam mit seinem jüngeren Bruder Abraham eine schön ausgestattete Synagoge erbaut hat, die im Herbst 1101 vollendet war.[9]) Die Gemeinde nahm innerhalb der Judenheit eine sehr geachtete Stellung ein; der deutlichste Beweis hierfür ist eine Anfrage der Pariser Gemeinde in einer streitigen Angelegenheit.[10]) Gerade aus dieser Zeit haben wir Nachrichten über Beraubungen jüdischer Begräbnisplätze[11]); indes in einer Zeit, in der Kirchen- und Gräber-

---

[1]) s. o. S. 212.

[2]) RGA. des Kalonymos b. Šabthai im אור זרוע II 125b (הלכ' ר"ה 275); אגודה 172; Hagah. Mordkhai Sab. X.

[3]) Das.; s. auch Zunz, Literaturg. 139.

[4]) RGA. des Kalonymos a. a. O.; א"ן II 22b (הל' שבת 52); das. 52b (הל' טילה 104); Hagah. Maim. ה' גירושין 12.

[5]) Sein RGA. in א"ז II 125b.

[6]) Luzzatto בית האוצר I 59a; cf. Zunz ZGL. 72.

[7]) s. S. 227.

[8]) Schlussgedicht zum ʿArukh in Kohuts Ausgabe VIII 299.

[9]) Das. S. 301.

[10]) Luzzatto a. a. O. 57a ff., Mordkhai Baba bathra. I 517.

[11]) מחטטי שכבי im Schlussgedicht zum ʿArukh S. 300.

schändung nicht zu den Seltenheiten gehörte[1]), kann dies nicht sonderlich auffallend erscheinen.

Nach dem Tode Honorius' II. kam es zu einer Doppelwahl. Die hastige unkanonische Erhebung Innocenz' II. beantwortete die Mehrzahl der Kardinäle mit der Wahl des Kardinals Petrus Leonis, der als Anaklet II. den Stuhl Petri bestieg. Er hatte sich bereits wiederholt um die Kirche verdient gemacht. Mit Gelasius hatte er Rom verlassen und nach dessen Tode an Calixts Wahl teilgenommen. Calixt schätzte ihn sehr; er sandte ihn Ende 1123 als Legaten nach Frankreich, wo er dem Concil von Chartres und Beauvais präsidierte, und gab ihm ein sehr warmes Empfehlungsschreiben an den französischen König mit.[2]) Nach seiner Wahl wussten seine Gegner nicht genug von seinem verabscheuungswürdigen Regiment und Lebenswandel zu erzählen. Bernhard von Clairvaux, der in Frankreich besonders für Innocenz eiferte, führt voller Entrüstung darüber Klage, dass ein Mann aus jüdischem Stamme den Stuhl Petri eingenommen habe.[3]) Andere warfen ihm vor, dass er Kirchen und Kapellen ausplündere[4]), ja man behauptete sogar, dass er in Blutschande mit seiner eigenen Schwester lebte.[5]) Kurz, man fasste das Urteil über ihn dahin zusammen, dass er nicht wie ein Jude sondern noch schlimmer als ein Jude sei[6]); ein sehr zweifelhaftes Lob für die Juden, um so mehr, als derselbe Schriftsteller die Wurzel des Übels in den Anaklet durch die Geburt anhaftenden jüdischen Eigenschaften erblickt.[7]) Die Juden sollen ihn bei der Beraubung der Kirchen und der Verwertung ihrer Schätze unterstützt haben.[8]) In der That scheinen die römischen Juden auf Anaklets Seite gestanden zu haben; hierfür spricht die nicht besonders gnädige Antwort, die Innocenz ihnen bei seinem Einzuge gab. Die Rücksicht auf ihre eigene Sicherheit musste sie schon zum Gehorsam gegen Anaklet veranlassen, dessen Herrschaft über die Stadt auch die beiden Romfahrten Lothars des Sachsen nicht dauernd zu erschüttern

---

[1]) Eine besonders charakteristische Stelle aus Bonizo s. bei Gregorovius IV 175.

[2]) Bull. Calixt. II No. 412 (tom. II p. 216); Robert, Hist. du pape Calixte II p. 180 f.

[3]) S. Bernardi Epist. (Migne tom. 182 p. 294).

[4]) Liber Pontif. ed. Duchesne II 380.

[5]) Arnulph. Sagiens. bei Muratori Script. III 1 p. 427.

[6]) Das. Jam nec Judaeus quidem sed Judaeo etiam deterior.

[7]) Das.

[8]) Lib. Pontif. l. c.

vermochten. Aber die Anhänglichkeit der Römer an den Pierleone wurde ins Wanken gebracht durch den unermüdlichsten von Innocenz' Parteigängern, Bernard von Clairvaux. Dieser Mann, der den französischen und den deutschen König zur Stellungnahme für seinen Papst veranlasst hatte, gewann durch seine Rede auch die Römer für Innocenz. Wenn man erwägt, welchen Einfluss dieser aussergewöhnliche Mann über seine Zeitgenossen ausübte, erscheint es bedeutsam, dass er, der den Juden im übrigen durchaus nicht günstig gesinnt war [1]), sich wiederholt in sehr entschiedener Weise gegen die Verfolgung und Bedrückung der Juden ausgesprochen hat.[2]) Wir haben keinerlei Anzeichen, dass die Gegner Anaklets den Fanatismus der Menge gegen die Juden wachgerufen hätten.

Als Innocenz in Rom seinen Einzug hielt, begrüssten ihn nach alter Gepflogenheit die römischen Juden ehrfurchtsvoll. Die Antwort des Papstes lautete nicht so gnädig, wie es sonst üblich war; er beschränkte sich in seiner Erwiderung auf die herkömmliche Formel, ohne ein gnädiges Wort beizufügen. „Das heilige Gesetz", sagt er, „preisen und verehren wir, da es vom allmächtigen Gott durch Moses euren Vätern übergeben worden ist. Eure Religionsübung und eure nichtige Erklärung verdammen wir. Denn der Erlöser, den ihr vergeblich erwartet, ist nach der Lehre des apostolischen Glaubens längst gekommen, nämlich unser Herr Jesus Christus, der mit dem Vater und dem heiligen Geiste lebt und als Gott regiert von Jahrhundert zu Jahrhundert." [3]) Die Bulle Calixts zum Schutze der Juden hat er nicht erneuert; doch hat er die Rechte der Juden nicht angetastet. Er würde auch wohl, selbst wenn er es gewollt hätte, dazu kaum Zeit und Macht gehabt haben. Bereits 1139 unternahm er den Kriegszug gegen Roger von Sizilien, der mit der Gefangennahme des Papstes endete; und kaum war er nach Rom zurückgekehrt, als die Zerwürfnisse mit Tivoli begannen, welche die Revolution und die völlige Vernichtung der päpstlichen Gewalt in Rom zur Folge hatten. Das kurze Pontifikat seiner Nachfolger Cölestin II. und Lucius II. war durch die Kämpfe mit der neuen Demokratie ausgefüllt; Lucius soll beim Sturm aufs Capitol tötlich verwundet worden sein. Giovanni Pierleone führte als Patricius das Regiment der neuen Commune, mit ihm beginnt die senatorische Ära.[4]) Eugen III. musste, kaum ge-

[1]) Sermo 64_5 in Cantica (Migne 183_{1068}).
[2]) Epist. 363_6. $_7$. 365 (Migne $182_{567.\ 570}$ f.).
[3]) Ciaconius, Vitae Pontif. I 977.
[4]) Olivieri, il Senato di Roma 185.

wählt, aus Rom fliehen und konnte erst Ende 1145 wieder in die Stadt einziehen, nachdem er die neue Verfassung anerkannt hatte. Jubelnd wurde er in Rom empfangen, auch die Juden beteiligten sich, die Gesetzesrollen im Arme, an seiner feierlichen Einholung.[1]) Der Papst erneuerte Calixts Bulle zu ihrem Schutze.[2]) Aber der Friede hatte nur kurzen Bestand. Wiederholt musste der Papst Rom verlassen und wiederholt zog er in die Stadt ein, um dann nach kurzer Zeit wiederum zu fliehen. Arnold von Brescia war die Seele des demokratischen Widerstandes gegen die weltliche Herrschaft der Päpste, und Hadrian IV., der nach dem kurzen Pontifikat von Eugens Nachfolger Anastasius IV. den Papstthron bestieg, vermochte durch das Interdikt wohl die Vertreibung Arnolds aber nicht die Unterwerfung der Stadt zu erzwingen. Er starb bereits in völligem Zerwürfnis mit Friedrich I., der auf seiner zweiten Romfahrt begriffen war, im Exil.

In die Zeit der Kämpfe der Römer um ihre Unabhängigkeit unter Innocenz II. und dessen unmittelbaren Nachfolgern fällt der Aufenthalt eines der hervorragendsten jüdischen Gelehrten, des Spaniers Abraham ibn 'Ezra, in Rom; den gelegentlichen Bemerkungen in seinen Schriften über diese Zeit verdanken wir einen Einblick in die damaligen Zustände der jüdischen Gemeinde Roms. Hier in Rom wollte der unstäte Wanderer sich von den Mühsalen seines ruhelosen Leben erholen[3]). Mehrere Jahre hat er hier geweilt; 1145 treffen wir ihn bereits wieder in Mantua.[4]) Sein Aufenthalt in Rom war für die geistigen Bestrebungen der dortigen Juden von höchster Bedeutung, indem er ihren Studien eine neue Richtung gab. Hervorragende Männer der römischen Gemeinde traten in freundschaftliche Beziehungen zu dem grossen Spanier, so Joab, der Sohn des bereits erwähnten Rabbiners Ṣelomoh b. Abraham[5]) dessen Sohn Benjamin er seine Kommentare zum Hohenliede und zu Hiob widmete, und Menaḥem b. Mošeh[6]). Die Genannten oder ihre

---

[1]) Baronius a. a. 1145.

[2]) Erwähnt in den Bullen Innocenz' IV. und Eugens IV. (Jireček cod. iur. Bohem. I 131; Stern, Urkundl. Beitr. I 43).

[3]) Einleitungsgedicht zu מאונים bei Rosin, Reime u. Gedichte I 17.

[4]) Grätz VI 443.

[5]) Zunz, Ges. Schr. III 167.

[6]) S. Ibn 'Ezras Gedicht zum Preise Menaḥems bei Rosin 124ff. Vermutlich ist er der חכם ברומי, dessen Erklärung Ibn 'Ezra zu Levit. 23$_{11}$ anführt; (Rosin a. a. O.) Ibn 'Ezra erwähnt seinen einzigen Sohn (יחידו) Mošeh, und da ein Dichter

gelehrten Zeitgenossen sind wohl die „Weisen von Rom", an welche sich Jizḥak b. Malkhizedek von Siponto mit einer Anfrage wandte.[1])

Der Tod Hadrians IV. hatte ein langwieriges Schisma zur Folge. Alexander III. konnte in Rom nicht festen Fuss fassen und musste schliesslich in Frankreich Zuflucht suchen. Doch allmählich wendete sich die Stimmung der Römer zu seinen Gunsten, und nach dem Tode seines Gegenpapstes Viktor erging immer dringender an ihn die Aufforderung zur Rückkehr. Im Triumphe hielt er am 23. November 1165 seinen Einzug in die ewige Stadt. Unter der jubelnden Volksmenge waren auch die Juden, die mit ihren Fahnenträgern, Ordnern, Vorstehern, Rabbinern und Richtern den Papst begrüssten.[2]) Es war ihm nicht vergönnt ein friedliches Regiment in der Stadt zu führen. Schon 1167 musste er wiederum fliehen. Erst der Friede von Venedig ermöglichte ihm die Rückkehr. Anfang 1178 jubelnd empfangen, musste er bereits im folgenden Jahre Rom verlassen, das er nicht mehr lebend wiedersah. Und dem toten Papst musste mühsam das Grab im Lateran erkämpft werden, während der Pöbel seine Bahre mit Koth bewarf.[3])

Alexander III. war einer der grössten Männer, welche die päpstliche Tiara getragen haben. Den Juden zeigte er sich während des grössten Teiles seines Pontifikats günstig gesinnt, so lange er nämlich ihrer finanziellen Unterstützung bedurfte. Als er durch den Sieg von Legnano freie Hand bekommen hatte, zeigte er seine wahre Gesinnung, und das Laterankonzil gab ihm die Mittel an die Hand, schärfer gegen die Juden vorzugehen. Jedenfalls kann man ziemlich deutlich zwei Perioden in seiner Politik den Juden gegenüber unterscheiden und die allgemeine Furcht der Juden vor den Beschlüssen des Konzils[4]) beweist deutlich, dass sie wussten, was sie vom Papste zu gewärtigen hätten. Wäre Alexander judenfreundlich gewesen, so wäre diese Furcht der Juden unerklärlich. Er erneuerte die Schutzbulle seiner

---

Mošeh seinen Sohn' Menaḥem nennt (Zunz Literaturg. 173), so dürfte dieser Menaḥem b. Mošeh der bei Ibn 'Ezra genannte sein.

[1]) ס' הישר des R. Tham fol. 60[a] § 549, wozu der Schluss des vorigen § als Überschrift gehört; Berliner Pletath Soferim 8. Jizḥak war Zeitgenosse des 1171 verstorbenen R. Tham, der ein RGA. an ihn richtete (אי"ן II 52). Sein Vater war ein Kollege des 'Anan b. Marinus in Siponto (Zunz, Literaturg. 163), der wiederum Zeitgenosse des Kalonymos b. Šabthai war. (שבולי הלקט I 292 (138b$_3$)).

[2]) Muratori, Antiqu. I 896.

[3]) Sigeb. Gemblac. Cont. Aquic. in Monum. Germ. SS. VIII 419 f.

[4]) שבט יהודה ed. Wiener 112.

Vorgänger Calixt und Eugen [1]), ja er hatte sogar Juden in seinen Diensten, wie Benjamin von Tudela, der 1166 Rom besuchte, berichtet. [2]) Der Vornehmste unter diesen war ein Nachkomme des Verfassers des 'Arukh, namens Jeḥiel, ein junger Mann, der, durch Kenntnisse, Bildung und gute Sitte [3]) ausgezeichnet, eine hervorragende Stellung in der jüdischen Gemeinde, vielleicht als Vorsteher [4]), einnahm. Er hatte eine Vertrauensstellung beim Papste inne. Die gesamte Finanzverwaltung lag in seinen Händen. Die Finanzwirtschaft war stets der wunde Punkt bei den Päpsten. Alexanders ganze Politik wurde bisweilen durch sie bestimmt; seine ganze Regierung hindurch war er in steter Geldverlegenheit. [5]) Von den Römern äusserte der Papst einmal, sie seien gewöhnt nur auf seine Hände zu sehen und das Gold aufzulesen, das er ausstreute. [6]) Liessen sie sich doch gerade damals vom Papst und vom Kaiser bezahlen und neigten sich immer demjenigen zu, der mehr zu geben imstande war. [7]) Am päpstlichen Hofe selbst herrschte Korruption; die Kardinäle waren käuflich und zum grossen Teile gekauft. [8]) Unter solchen Umständen musste es Alexander sehr erwünscht sein, einen völlig Unbeteiligten, einen tüchtigen jüdischen Finanzmann in seinen Diensten zu haben; und Jeḥiel musste äusserst geschickt und umsichtig sein Amt verwalten, wenn er die vielfachen Ansprüche befriedigen wollte. Es wäre sehr erklärlich, wenn der jüdische Finanzminister einen grossen Einfluss auf den Papst ausgeübt und ihn zu Gunsten seiner Glaubensgenossen verwendet hätte Vielleicht ist die Erneuerung der Schutzbulle auf seine Veranlassung erfolgt. Ist diese Annahme richtig, so würde es eher zu verstehen sein, dass derselbe Papst, der einen Juden in hervorragender Stellung beschäftigt hatte, in späterer Zeit die alten Beschränkungen und Ausnahmebestimmungen gegen die Juden wieder einschärfte.

---

[1]) S. die Bullen Innocenz' IV. und Eugens IV. (Jireček I 131, Stern I 43); Jaffé-Löwenfeld II 385 No. 13973 vgl. p. 568 No. 16577.

[2]) Itinerary of Benjamin of Tudela ed Asher p. 8.

[3]) Das ist wohl die Bedeutung von יפה.

[4]) Benjamin nennt sechs römische Juden, unter ihnen den Vorsteher der Akademie, mit Namen. Er bezeichnet sie als grosse Gelehrte und führt diese Aufzählung ein ובראשם. Es scheint demnach, dass die Genannten die Leiter der Gemeinde gewesen sind.

[5]) Reuter, Gesch. Alexanders III, Bd. III 505.

[6]) Alex. III Epist. 96 bei Martène et Durand II 721.

[7]) Card. Arag. Vita Alex. 457.

[8]) Reuter a. a. O. II 420.

Dem Erzbischof von Marseille gebietet er Sorge zu tragen, dass die Juden am Charfreitag Thüren und Fenster den ganzen Tag über fest geschlossen hielten.[1]) Die Juden sollten von ihren Landgütern den Zehnten zahlen oder noch lieber den Grundbesitz aufgeben.[2]) Dass er dagegen eifert, dass Juden Kirchenland durch Kauf, Miete oder als Pfand in Händen hatten, mag man als berechtigt anerkennen; aber aufs entschiedenste tritt er auch dagegen ein, dass sie Christen in Dienst hatten.[3]) Der 26. Kanon des 1179 versammelten Laterankonzils[4]) erneuerte alle die drückenden Ausnahmebestimmungen, die sich zwar längst als undurchführbar erwiesen hatten und für deren Undurchführbarkeit die immer wieder notwendig gewordene Erneuerung den besten Beweis liefert. Ganz besonders ist es das Dienstverhältnis von Christen zu Juden, gegen welches geeifert wird, auch diesmal ebenso wie später unter Innocenz III. wieder vergeblich. Wir wissen, dass im folgenden Jahrhundert in Deutschland und in Italien nichtjüdische, d. h. christliche Dienstboten als Mietlinge oder als Sklaven in jüdischen Häusern lebten.[5]) Die schwersten Kirchenstrafen sollten gegen diejenigen Christen, namentlich Ammen und Hebammen zur Anwendung kommen, die bei Juden Dienste nahmen. Diese Verbote werden damit begründet, dass „die Sitten der Juden mit den unsrigen ganz und gar nicht übereinstimmen und die Juden bei andauerndem regem Verkehr einfache Leute (simplicium animos) leicht zu ihrem Unglauben hinüberziehen könnten." Neue Synagogen sollten sie nicht errichten; nur wenn die alten einzustürzen drohten, dürften sie sie ausbessern, jedoch nicht verschönern, und auch dies hätten sie als besondere Gnade zu betrachten. Dass Alexander die Neophyten gegen den Fanatismus ihrer ehemaligen Glaubensgenossen zu schützen suchte, ja dass er den Juden verbot, sie von der Erbschaft auszuschliessen, kann nicht auffallen. Das Zeugnis von Christen sollte Juden gegenüber ebenfalls Geltung haben, da jüdische Zeugen gegen Christen zugelassen werden. Wer in dieser Hinsicht die Juden bevorzugen würde, sollte mit dem Anathem belegt werden. „Denn jene müssen den Christen von Rechts wegen untergeben sein

---

[1]) Decret. Greg. Lib. V tit. VI Cap. 4; Jaffé-Löwenfeld 13975 (II 385).

[2]) Das.; sowie Decr. Greg. III 30_{16}.

[3]) Jaffé-Löwenfeld 13976 (II 386) vgl. 13974 (S. 385).

[4]) Mansi, Concil. XXII 212 und 231; s. auch Decr. Greg. V $6_{5.7.8}$, Mansi XXI 1106; Jaffé-Löwenfeld No. 14345.

[5]) שבולי הלקט I 113 Ende.

und dürfen nur aus reiner Menschlichkeit geschont werden."[1]) Die grossen Befürchtungen, mit denen die Juden aller Länder diesem Konzil entgegensahen, erwiesen sich jedoch als unbegründet.[2])

Für die Stadt Rom hatten diese Beschlüsse des Laterankonzils nur geringe Bedeutung; die Macht des Papstes in der Stadt war völlig geschwunden, und er musste Rom verlassen. In jener früheren Periode seiner Regierung, von welcher Benjamin berichtet, war die Lage der Juden in Rom eine glückliche. Sie waren geachtet und, was der Reisende besonders hervorhebt, zahlten keinerlei besondere Judensteuer. Zu den Leitern der Gemeinde gehörte ausser dem genannten Jeḥiel dessen Vetter Daniel [3]) und Joab — letzterer der bereits von ibn 'Ezra erwähnte [4]) — ferner der Vorsteher der thalmudischen Hochschule Menaḥem b. Jehuda [5]), sowie Jeḥiel aus Trastevere und Benjamin b. Šabthai. Wahrscheinlich kurz vor Benjamin war der französische Rabbiner Josef b. Pilat in Rom, wo er mit dem genannten Menaḥem b. Jehuda in wissenschaftlichen Verkehr trat.[6]) Im letzten Viertel des Jahrhunderts stand Jehuda b. Mošeh an der Spitze der jüdischen Gemeinde Roms.[7])

Die Regierung der auf Alexander folgenden Päpste ist für die Stadt Rom wie für die römischen Juden bedeutungslos; es ist eine Zeit ununterbrochener Kämpfe zwischen Rom, den Päpsten, Tusculum und dem Kaiser. Lucius III. musste Rom verlassen, und Urban III. und

---

[1]) Cum eos subiacere Christianis oporteat et ab eis pro sola humanitate foveri.

[2]) שבט יהודה ed. Wiener p. 112.

[3]) Zunz, Benjamin 18.

[4]) s. o. S. 223; Zunz, das. und Ges. Schr. III 167.

[5]) Er ist wahrscheinlich identisch mit dem drei Jahrzehnte zuvor in dem RGA. an die Pariser Gemeinde an letzter Stelle unterschriebenen Menaḥem b. Jehuda; s. d. folg. Anm.

[6]) פרח רש"י $40b_5$, RGA מהרי"ל 18, wo er fälschlich Naḥum genannt wird. Josef b. Pilat starb nach Josef b. Zaddik (bei Neubauer, Mediaev. Jew. Chron. I 94) im Jahre 1205. — תתקפה bei Abr. b. Šelomoh (Neubauer das. 103) l. תתקסה, s. 2 Zeilen zuvor Maimonides' Todesjahr. — Sein Aufenthalt in Rom scheint, da er Menaḥem nicht als Schulvorsteher bezeichnet, vor Benjamins Zeit zu fallen; doch kann dies nur kurze Zeit vorher gewesen sein. An der Identität des bei Josef b. Pilat genannten Menaḥem b. Jehuda mit dem bei Benjamin genannten, ist sonach kaum zu zweifeln.

[7]) Seine Anfrage im Namen der römischen Gemeinde an Je alonymos und die Weisen von Mainz und die Antwort Jehudas in ל Buber Einltg. zum שה"ל Anm. 87. Nach Josef b. Zaddik a. a. da im Jahre 1216.

Gregor VIII. haben es überhaupt nicht betreten. Erst Clemens III., ein Römer von Geburt, vermochte in Rom wieder als Oberherr einzuziehen, nachdem er die Freiheiten der städtischen demokratischen Verfassung anerkannt hatte. Er wurde in Rom von Adel und Volk, Geistlichen und Laien und von den Juden unter lauten Freudenbezeugungen mit Lobgesängen empfangen.[1]) Clemens [2]) und ebenso sein Nachfolger Cölestin III.[3]) erneuerten die Bulle „Sicut Judaeis". Dass Lucius III. die Umwandlung einer Synagoge in Étampes in eine Kirche[4]) und ebenso Cölestin die Umwandlung der Synagoge in Orléans in eine Kirche[5]) billigte, kann nicht als Feindseligkeit gegen die Juden ausgelegt werden. Philipp August hatte die Juden 1181 vertrieben; ihre Synagogen standen also unbenützt da. Auch die Verordnung Cölestins, dass man die Juden in Rouen zur Zahlung des Zehnten und der übrigen Kirchensteuern von den in ihren Händen befindlichen Kirchengütern anhalten solle[6]), erscheint gegenüber Alexanders III. diesbezüglichen Anordnungen [7]) ausserordentlich milde.

Mit Innocenz III. treten wir in das 13. Jahrhundert ein, an dessen Anfang und an dessen Ende die beiden gewaltigen Papstgestalten Innocenz III. und Bonifazius VIII. stehen als Verfechter der unbeschränkten Oberhoheit der Papstgewalt über alle weltliche Macht. Nach zweihundertjähriger Dauer erreichte der Kampf mit dem deutschen Kaisertum sein Ende. Aber das siegreiche Papsttum verfiel der Abhängigkeit des französischen Königs. Man hat dies Jahrhundert mit vollem Recht als das Jahrhundert der Kontraste[8]) und als die Höhe des Mittelalters[9]) bezeichnet. Es brachte aufgeklärte Fürsten hervor, wie Friedrich II., der gegen alle seine Unterthanen gleiche Toleranz übte und doch sich zur Verfolgung von Ketzern bereit finden liess. Es ist das Jahrhundert der beginnenden Renaissance, der fortschreitenden Befreiung von den mittelalterlichen Anschauungen und gleichzeitig

---

[1]) Annal. Roman. in Mon. Germ. SS. V 480.

[2]) Einleitung zur Bulle Innocenz' III. (Migne 214_{864}), Innocenz' IV. (Jireček I 131), Eugens IV. (Stern I 43); s. Jaffé-Löwenfeld No. 16577.

[3]) Einleitung zur Bulle Innocenz' IV. und Eugens IV.; Jaffé-Löwenfeld No. 17630 (II 639).

[4]) Jaffé-Löwenfeld No. 15223 (II 476).

[5]) Das. No. 17002 (II 598).

[6]) Loeb in REJ. I 118.

[7]) s. o. S. 226.

[8]) Güdemann, Erziehungswesen der Juden in Italien 84.

[9]) Gregorovius V 5.

das Jahrhundert, in welchem die mittelalterliche Scholastik ihre höchsten Triumphe feiert. Es ist die Zeit der Inquisition und der Religionskriege, des Mystizismus und des Aberglaubens, eine Zeit, in der alle Welt von einem tiefen religiösen Sehnen erfüllt war, das sich auf der einen Seite in den Reformbestrebungen der „Ketzer", auf der anderen Seite in den grossen mystischen Bewegungen, der Zeit des Alleluja und des Flagellantentums und schliesslich in dem Jubiläum des Jahres 1300 äusserte.

Innocenz III., den ein kühner Römer mit den Worten charakterisierte: „Dein Mund ist wie Gottes Mund, aber Deine Werke sind wie die Werke des Teufels"[1]), hatte unverrückt das Ziel im Auge, die Kirche oder richtiger das Papsttum zur alleinigen Macht auf Erden zu machen. Er masste sich die Entscheidung in dem deutschen Thronstreit an, England und Aragonien wurden unter seinem Pontifikat päpstliche Lehnsstaaten, in Frankreich und Ungarn übte er die höchste richterliche Gewalt, das sizilische Reich verwaltete er als Lehnsherr und Vormund des jungen Friedrich, dem er die Krone Deutschlands zusprach, als Otto sich seinen Wünschen nicht mehr fügte; und selbst die Stadt Rom gehorchte zeitweilig der päpstlichen Autorität. Mit seiner Thronbesteigung beginnt ein Umschwung in der päpstlichen Politik gegenüber den Juden, den am deutlichsten die Thatsache beweist, dass er sich nicht scheute das bereits damals vielfach verbreitete Blutmärchen nachzusprechen.[2]) Überall fordert dieser Papst, dem die Ausrottung der Ketzer so sehr am Herzen lag, die strengste Durchführung der von früheren Päpsten und Konzilien gegen die Juden erlassenen Verordnungen, tritt er mit aller Entschiedenheit gegen thatsächliche oder angebliche Begünstigung der Juden ein.[3]) Indes schützte er die Juden gegen die Gewaltthätigkeiten der französischen Kreuzfahrer[4]), und gleich zu Beginn seiner Regierung, am 15. September 1199, hat er die Schutzbulle seiner Vorgänger „Sicut Judaeis" erneuert.[5]) Wie zu seiner Entschuldigung leitet er die Bulle ein: „Obgleich die Treulosigkeit der Juden nicht stark genug zu miss-

---

[1]) Das. 92.

[2]) Ep. VII 186 (Migne 215_{505} ff.) vgl. VIII 121 (Migne 215_{694}).

[3]) Die zahlreichen Belegstellen über Innocenz' Verhalten gegenüber den Juden s. bei Hurter, Gesch. d. Papstes Innoc. III. Bd. I S. 312 ff., Grätz VII[3] 5 ff., Güdemann, Erziehungswesen in Ital. 87 ff., in Frankr. u. Deutschland 63 ff., Erler im Arch. f. katl.. Kirchenrecht 48_{395} ff.

[4]) Migne 216_{994}.

[5]) Ep. II 302 (Migne 214_{864}).

billigen ist, so dürfen sie dennoch, weil durch sie unser Glaube wahrhaft bekräftigt wird, von den Gläubigen nicht allzu sehr bedrückt werden, da der Prophet sagt: „Töte sie nicht, damit sie nicht dein Gesetz vergessen", was so viel heisst als: Vernichte die Juden nicht gänzlich, damit die Christen dein Gesetz nicht vergessen, welches jene, obgleich selbst unverständig, in ihren verständigen Schriften bewahren". Als er im Jahre 1215 das vierte lateranische Konzil versammelte, da zitterten die Juden in ganz Europa; und sie hatten weit mehr Veranlassung hierzu als im Jahre 1179. In Südfrankreich fand auf Aufforderung Jizḥak Benvenistes eine jüdische Notabelnversammlung statt, welche die Entsendung einer Deputation nach Rom beschloss, um das drohende Unheil abzuwenden.[1]) Kein Bericht nennt die Namen der Abgesandten, deren Erscheinen in der jüdischen Gemeinde Roms grosses Aufsehen gemacht haben muss, kein Chronist meldet etwas über ihre Beziehungen zu den römischen Juden, über die Schritte, welche sie oder die römischen Juden unternommen haben. Nur das Eine wissen wir, dass ihre Bemühungen vergeblich waren. Die vier letzten Kapitel der Konzilsbeschlüsse[2]) machten die Juden zu Parias; selbst da, wo sie auf den ersten Blick unverfänglich erscheinen, tragen sie den Charakter gehässiger Ausnahmebestimmungen, die darauf berechnet und dazu geeignet waren, die Juden der allgemeinen Verachtung und Verhöhnung preiszugeben. Die Juden wurden für unfähig erklärt, irgend ein öffentliches Amt zu bekleiden; streng sollte darauf gesehen werden, dass die Neophyten nicht jüdische Bräuche beibehielten; zu Gunsten der Kreuzfahrer sollten die Juden auf die Zinsen von Kapitalien verzichten, die sie jenen geliehen hatten. Überhaupt wurden rigorose Bestimmungen gegen den Wucher der Juden getroffen. Wie ein Hohn erscheint dies, wenn man erwägt, dass wenige Jahrzehnte zuvor ein lateranisches Konzil gezwungen war, gegen den Wucher der Christen vorzugehen[3]), dass zu Innocenz' Zeit der Wucher in manchen Gegenden so überhand genommen hatte, dass nach des Papstes eigenem Ausspruche die Verhängung der Kirchenstrafen über die Wucherer mit der Schliessung der Kirchen gleichbedeutend gewesen wäre[4]); wenn man bedenkt, dass wenig später christliche Wucherer — nach dem Berichte des Matthaeus

---

[1]) שבט יהודה ed. Wiener 113.
[2]) Mansi XXII 1054 ff.
[3]) Mansi XXI 529 f. 2. Laterankonzil 1139 Cap. XIII.
[4]) Migne 215_{1380}.

Parisius mit stillschweigender Billigung der römischen Kurie — in der schlauesten und unbarmherzigsten Weise die Notlage anderer ausbeuteten und dadurch die Christen zum Gespött für die Juden machten.[1]) Geradezu entwürdigend aber war die Verordnung, welche in der Folgezeit immer wieder erneuert wurde, dass die Juden und Sarazenen durch ein Abzeichen an ihrer Kleidung kenntlich sein sollten, damit die Gefahr eines geschlechtlichen Umgangs zwischen Juden, bez. Sarazenen und Christen, der „irrtümlicher Weise" bisweilen stattfinde, vermieden werde.[2]) Übrigens, so wird zum Hohn hinzugefügt, sei ja den Juden schon von Moses eine besondere Kleidung vorgeschrieben.

Für die Juden Italiens und namentlich Roms blieb die feindselige Haltung Innocenz' vorläufig ohne Folgen. Es ist eine schon oft bemerkte Thatsache, dass selbst in den Zeiten, als die Päpste thatsächlich die Herrschaft über Rom ausübten, die kirchlichen Verordnungen nirgends laxer gehandhabt wurden als gerade hier, und zudem war Innocenz nicht der unumschränkte Gebieter der Stadt, deren allerdings wesentlich eingeschränkte freie Verfassung er hatte anerkennen müssen. Wenige Monate nach dem Laterankonzil starb dieser „Augustus des Papsttums."[3])

Sein Nachfolger Honorius III. wurde am 4. September 1216 „unter solchem Jubel und solchen Ehrenbezeugungen, wie nach der Aussage aller Zeitgenossen keiner seiner Vorgänger" eingeholt.[4]) Unter seinem Pontifikat sah Rom die Krönung des byzantinischen und am 22. November 1220 die friedliche Krönung des deutschen Kaisers Friedrich II. Von seiner Haltung den Juden gegenüber erfahren wir nur sehr wenig. Die Schutzbulle seiner Vorgänger erneuerte er.[5]) Die den Kirchengesetzen zuwiderlaufende Errichtung neuer Synagogen wollte er auf keinen Fall gestatten und ordnete die Niederreissung der neuerrichteten Gotteshäuser an.[6]) In einem Briefe an den Erzbischof

---

[1]) Matth. Par. 1235 (ed. Wats. London 1640) p. 417 f.

[2]) Kap. 68 bei Mansi XXII 1055. Contingit interdum, quod per errorem Christiani Judaeorum seu Saracenorum et Judaei seu Saraceni Christianorum mulieribus commisceantur. Denselben Grund führt Honorius III. in seinem Briefe an den Erzbischof von Bordeaux vom 29. April 1221 (Bullar. Roman. ed. Taurin. III 380a No. 54) und Alexander IV. in seiner Bulle vom 3. Sept. 1257 (veröffentlicht von Löb in REJ I 116) für die Erneuerung dieser Verordnung an.

[3]) Gregorovius V 99.

[4]) Regesta Honor. III ed. Pressutti zum 4. Sept. 1216.

[5]) S. die Bulle Innocenz' IV. und Gregors X.

[6]) Honor. III. opp. ed. Horoy. III. 814 (Ep. V. 392).

von Bordeaux dringt er entschieden auf strenge Innehaltung der Kleidervorschriften[1]) und wiederholt erhebt er seine Stimme gegen die Zulassung von Juden zu Ämtern.[2]) Um einigen Römern, denen die Wormser Kirche Geld schuldig war, zu ihrem Eigentum zu verhelfen, beauftragte er den Erzbischof von Mainz, die Summe schleunigst zusammenzubringen und auch die Juden zur Zahlung heranzuziehen.[3]) Über die römischen Juden erfahren wir während seines Pontifikats nichts. Ein jüdischer Bericht aus dem Jahre 1260 meldet, dass am 4. ʿOmertage 4983 (22. März 1223) in Rom ein Staubregen vom Himmel fiel.[4])

Kaum hatte Honorius die Augen geschlossen, als zwischen dem grossen Friedrich und der Kirche der Kampf auf Tod und Leben ausbrach, in dem Ströme Blutes vergossen wurden und in dem schliesslich das edle Geschlecht der Hohenstaufen unterging. Unter Honorius' Nachfolger Gregor IX. trat am 1. Februar 1230 infolge heftiger Regengüsse der Tiber aus. Durch fünf Thore der Stadt drang das Wasser ein[5]) und richtete entsetzliches Unheil an. Die Brücke der Senatoren stürzte ein, das Wasser reichte bis an die Dächer der Häuser, Menschen und Vieh kamen ums Leben, alle Vorräte wurden vernichtet. Und als die Flut sich verlaufen hatte, brach Hungersnot und Pest in der unglücklichen Stadt aus. Das war, so verbreitete man geflissentlich, die göttliche Strafe für die Widerspenstigkeit der Römer gegen den Papst.[6]) Flehentlich wurde Gregor, der aus der Stadt hatte fliehen müssen, gebeten zurückzukehren, und als er am 24. Februar in Rom einzog, wurde er mit aussergewöhnlichen Ehren und lautem Jubel empfangen. Auch die Juden hatten sich in grosser Zahl eingefunden, um den Papst mit hebräischen Hymnen zu begrüssen.[7]) Ketzergerichte wurden eingesetzt und in Rom flammten in diesem Jahre die ersten Scheiterhaufen auf. Bald darauf war Gregor abermals zur Flucht genötigt, bis er schliesslich

---

[1]) Bull. Rom. Taurin. III 380ª No. 54.

[2]) Das.; Ep. IX 190. X 19 (ed. Horoy IV 887. 916).

[3]) Rodenberg Epp. saec. XIII tom. I 196 No. 273. Die Wormser zahlten jedoch nicht und verfielen deshalb mitsamt der Geistlichkeit der Excommunication; das. 226 No. 298.

[4]) Cod. Angel. 7 (Cataloghi dei codici orient. etc. I 90).

[5]) Das.

[6]) Vita Greg. IX bei Muratori Script. III 1 p. 578. Rich. Sangerm. Chron. in Mon. Germ. SS. XIX 358.

[7]) Muratori das. 576.

mit Hilfe des Kaisers die Römer zu dem Vertrage von 1235 zwang, in dem seine Oberhoheit anerkannt wurde.

Die Juden in ganz Europa empfanden gar bald, dass wieder ein Mann vom Geiste Innocenz' den Papstthron inne hatte. Zu Gunsten der Kreuzfahrer bestimmte er, dass die Juden gehalten sein sollten, die Zinsen von geliehenen Kapitalien zu erlassen und ein Moratorium zur Rückzahlung des Kapitals zu gewähren.[1]) Er forderte zu energischem Vorgehen gegen die Juden auf, denen man zur Last legte, die Zahlung der Zehnten zu verweigern, sich an Geistlichen thätlich zu vergreifen, Wucherzinsen von den Christen zu erpressen, und die sich einer Ladung vor das geistliche Gericht nicht stellen wollten — vermutlich weil sie hier gar nicht auf Gerechtigkeit hoffen durften — oder aber unter Berufung auf alte Geflogenheiten verlangten, dass ein jüdischer und ein christlicher Belastungszeuge zu ihrer Verurteilung erforderlich sei.[2]) Er verlangt Massregeln dagegen, dass die Juden christliche Sklaven halten und sie sogar beschneiden, dass sie in ihren Häusern christliche Ammen und Dienstboten haben, die daselbst Abscheuliches begehen müssten, dass trotz aller Bestimmungen immer noch Juden in weltlichen Würden und öffentlichen Stellungen sind und dass die Kleidervorschriften des lateranischen Konzils noch immer nicht durchgeführt sind.[3]) Besonders eifert er in einer Weise, die für die Glaubenstreue vieler Katholiken jener Zeit kein sehr schmeichelhaftes Zeugnis ist, dagegen, dass Christen sich mit Juden in eine Religionsdisputation einlassen. Denn unter dem Scheine einer derartigen Disputation könnten schlichte, einfältige Christen in die Schlingen des Irrglaubens geraten.[4]) Um die Zeit, als diese Bulle erlassen wurde, war eine Gesandtschaft französischer Juden in Rom, die den Papst demütig um Schutz und Hilfe gegen die grausamen Verfolgungen, die sie zu erdulden hatten, anflehte. Gregor fühlte aufrichtiges Mitleid mit den Juden, deren entsetzliche Leiden seine Bulle schildert. Er dachte daran — vielleicht hat ein geschickter jüdischer Deputierter ihn auf den Gedanken gebracht — dass so viele Christen in nichtchristlichen Staaten lebten, und sprach den Grundsatz aus, dass

---

[1]) Régistres de Grégoire IX publ. par Auvray (1890 ff.) No. 230 col. 142 vom 21. Oktober (?) 1228. Dasselbe bei Rodenberg Ep. saec. XIII tom. I 493 No. 605.

[2]) Rég. de Greg. No. 356 col. 218 (11. Okt. 1229).

[3]) An die deutschen Kirchenfürsten 4. oder 5. März 1233. Greg. Reg. No. 1159 col. 658, Rodenberg l. c. I 515, Raynald ann. eccl. 1233 No. 49, Bull. Rom. Taurin. III 479a No. 36.

[4]) Bull. Rom. Taur. das. 479b.

man den Juden mit derselben Menschenfreundlichkeit begegnen solle, die man für die Christen in heidnischen Ländern wünsche. Habe doch derselbe Schöpfer sie geschaffen [1]), trügen doch auch sie des Erlösers Ebenbild; und so tadelnswert auch ihre Treulosigkeit sei, so sei doch ihre Erhaltung „den Christen nützlich, ja gewissermassen notwendig". Aber leicht ist es den Abgesandten offenbar nicht geworden, diese Schutzbulle vom 6. April 1233 [2]) zu erwirken. Der Papst wusste, dass den Juden unendlich viel daran liegen musste, nicht unverrichteter Sache heimzukehren, sondern ein Wort der Missbilligung über diese Verfolgungen von ihm zu erhalten; und er nützte diese Zwangslage aus. Ehe er die Bulle erliess, mussten die Juden alle von ihm verlangten Zugeständnisse machen und geloben, alles, wodurch sie den Christen lästig fielen, abzustellen, die Zinsen zu erlassen, sich keinerlei Schmähung des Christentums schuldig zu machen, und sich allen auf die Juden bezüglichen kanonischen Bestimmungen zu unterwerfen.[3]) Die römischen Juden müssen entsetzt gewesen sein über die Schilderung der Leiden ihrer Glaubensbrüder; sie selbst waren im Vergleich zu diesen in einer beneidenswerten Lage. Gregor sollte indes gar bald erkennen, dass der Geist des Fanatismus, den Innocenz und er selbst wachgerufen hatte, sich nicht so leicht beschwören liess. Sein Wort verhallte nahezu wirkungslos in dem entfesselten Sturm, und zwei Jahre später sah er sich veranlasst, die alte Schutzbulle seiner Vorgänger „Sicut Judaeis" wieder zu erneuern.[4]) Und er selbst, der sich Inquisition und Ketzergerichte vertragsmässig von den Römern hatte zugestehen lassen, begann nun auch als der erste Papst die jüdische Religion und ihre Quellenschriften zur Aburteilung vor das geistliche Forum zu ziehen. Die Juden selbst hatten das böse Beispiel gegeben. In dem wütenden Streite um die Schriften des Maimonides hatten dessen Gegner in Montpellier die Inquisition zu Hilfe gerufen, und auf die Anschuldigung von Juden wurden Maimonides' Werke durch die Dominikaner in Montpellier und in Paris verbrannt.[5]) Was die Antimaimunisten begonnen, setzte der Fanatismus eines jüdischen Apostaten fort. 1239, wenige Jahre nachdem jene

---

[1]) Anspielend auf Maleakhi 2_{10}.

[2]) Rég. de Grég. IX No. 1216 col. 691 f. „Etsi Judaeorum".

[3]) cum in hiis, in quibus videntur Christianis esse molesti etc.

[4]) Rodenberg, Ep. saec. XIII tom. I 531 No. 638, datiert Perugia 3. Mai 1235.

[5]) Abraham Maimuni מלחמות ה' in קובץ תשובות הרמ"בם Teil III 17a, Brief Hillels b. Šemuel das. 14a, טעם וקנים 71a, חסדה גנוזה 19a. Grätz VII[3] 53.

demütige schutzflehende Gesandtschaft französischer Juden in Rom geweilt hatte, trat ein abtrünniger französischer Jude, Nikolaus Donin, als Ankläger des Thalmud im Lateran auf. Tiefe Niedergeschlagenheit bemächtigte sich der römischen Juden, als sie den Mann, der bereits so viel Unheil über ihre Glaubensgenossen in Frankreich gebracht hatte, beim Papst gegen die Juden eifern sahen. Sie kannten die Sinnesart Gregors, dem auch in Rom die weltliche Macht ihren Arm zur Verfolgung der Ketzer hatte leihen müssen. Nikolaus Donin bot in Rom alles auf, um den Hass gegen die Juden zu erregen und zu schüren und um die Juden selbst zum Abfall zu bringen.[1]) Es scheint, dass ein Fasttag in Rom angeordnet[2]) und ein Bittgottesdienst abgehalten wurde. Vielleicht wurde bei diesem Gottesdienst das folgende Busslied des jungen Benjamin b. Abraham 'Anaw vorgetragen, das jedenfalls damals entstanden ist.[3])

Zu wem mich wenden, wen um Hilfe flehen,
Wenn meine Augen Feinde dräuen sehen!
Von Dir allein kann Hilfe mir erstehen:
Das Wasser dringt ans Leben.

Der Feind stürmt an in frechem Übermut,
Dem Tiger gleich lechzt er nach meinem Blut;
Sein Wort — ein Schwert, gezückt in Kampfeswut:
Schon dringt das Schwert ans Leben.

Zerschmett're Herr den frechen Bösewicht,
Der wider Deine Lehre lästernd spricht;
Er brach den Bund, er ehrt die Lehre nicht,
Die Labung giebt und Leben.

O schau, er lästert Dich mit frechem Spotte,
Führt wieder Israel der Dränger Rotte;
Um Rettung schrei' ich auf zu meinem Gotte;
Der Feind verlangt mein Leben.

---

[1]) כל היום לחם ילחצני מיראתך לבי להפריד in Benjamins Seliḥa.

[2]) Vgl. חלבי ודמי בהתענותי . . . רצה das.

[3]) אל מי אנוסה לעזרה abgedruckt in Kobez ál jad IV 6 (herausgeg. vom Verein Mekize Nirdamim). Dasselbe Thema behandelt Benjamins Seliḥa ארואים צעקו רחוצה (das. S. 10); s. besonders die 8. Strophe. Ebenso Mošehs Seliḥa אריוך דמעתי (das. S. 12). Eine andere Übersetzung giebt Zunz, Syn. Poes. 313.

Sein Wutgeheul vernehm' ich mit Entsetzen,
Gefangen bin ich, ach, in seinen Netzen.
„Mein Sinn, spricht er, steht nicht nach euren Schätzen,
Ich ford're euer Leben."

Ich wanke nicht. Mein Herz bleibt Gott geweiht,
Ob auch ihr Rat den Untergang mir dräut,
Ob meines Grams ihr grausam Herz sich freut,
Das froh geniesst das Leben.

Mein Schild ist Gott allein, mein Schutz und Hort.
Ob sie auch noch so drängen: fort und fort
Bau' ich getrost auf des Allmächt'gen Wort,
Des, der mir gab das Leben.

Und ob auch Todesfurcht mein Herz durchzittert,
Ich trau' auf Dich und stehe unerschüttert.
An Deiner Hilfe Feindes Macht zersplittert.
Gieb Leben hin für Leben!

O sieh uns fest am Bund der Väter hangen;
Erfülle unser glühendes Verlangen:
Des Feindes Reih'n verwirr in Furcht und Bangen,
Vom Schwerte fall' ihr Leben!

Ich rufe Dich, umringt von Todesschauern:
Ob meiner Leiden Unmass sieh mich trauern,
Lass, Herr, nicht länger meine Prüfung dauern;
Sonst schwindet hin das Leben.

Der Feinde Grimm und Bosheit beuge nieder,
Zu lichter Freude Höhen führ' uns wieder!
Dann schallen froh Dir uns're Jubellieder,
Der uns erhielt am Leben.

Lass uns, o Gott, nicht ohne Trost ausgehen,
Lass Deines Worts Erfüllung bald uns sehen:
Vergeltung übt Dein Herr auf Zions Höhen
Und spendet neues Leben.

Doch kein Gebet vermochte den drohenden Schlag abzuwenden. Am 20. Juni 1239 erliess der Papst die Bulle, welche die Konfiszierung

sämtlicher Thalmudexemplare anordnete.[1]) Die Juden boten, namentlich in Frankreich, wo sie am meisten bedroht waren, alles auf, um die Vernichtung des Thalmuds zu hintertreiben, und die Sache zog sich bis nach dem Regierungsantritte Innocenz' IV. hin, der in der Bulle „Impia Judaeorum perfidia" vom 9. Mai 1244 von Ludwig IX. dringend die Verbrennung des Thalmuds verlangte[2]). Bereits am 17. Juni (Freitag der Perikope חקת) loderte in Paris der Scheiterhaufen, auf dem 24 Wagenladungen Thalmudexemplare vernichtet wurden.[3]) Auch in Rom selbst scheinen die Thalmudexemplare konfisziert und zum Teil auch vernichtet worden zu sein. Ein Klagelied, das Benjamins Bruder Mošeh zum Verfasser hat, schildert, wie die Schergen die Bücher mit Gewalt an sich rissen, sie mit Füssen traten, oder mit dem Messer zerschnitten, und wehklagend ruft der Dichter aus: „Was kann dem winzigen Überreste Israels noch das Leben wert sein . . . ., nachdem Fremde ihre Hand ausgestreckt haben, die Lehre zu rauben!"[4]) Die Nachricht von der Thalmudverbrennung in Paris gelangte bald nach Rom; später erfuhr man die Einzelheiten von einigen Gelehrten, die in Paris anwesend gewesen waren.[5]) Der Eindruck, den diese Nachricht machte, war ein niederschmetternder. „Du hast die Verbrennung der Gebeine des Königs von Edom geahndet (Amos 2_1): Willst Du nicht ahnden, was man der Gotteslehre

---

[1]) Ekhard et Quétif, Script. ord. Praedicat. I 128.

[2]) Berger. Régistres d'Innocent IV No. 682 p. 115b; Potthast, Regesten 11976; Mansi XXIII 591; Bullar. Roman. ed. Taurin. III 508b f. No. 4; Raynald 1244 No. 40—42.

[3]) שחיל I 263 ($126b_{27}$). Die Art, wie Zidkia diesen Bericht einführt, schliesst die Annahme eines Irrtums in der Datierung von vorn herein aus: על שאנו עסוקין בהלכות תענית ובענין שריפת התורה כתבנו זה לזכר על מה שאירע בימינו וכו'. Überdies stimmt nur zu diesem Datum die Bulle Innocenz'. Hätte ein so gewaltiges Autodafé bereits früher stattgefunden, so wäre der Erlass dieser Bulle zwecklos und völlig unverständlich. Die von Grätz VII Note 5 angeführten Berichte beweisen nur, dass einige Bücher bereits früher, unter Gregors Regierung, verbrannt worden sind. Bezieht sich das vielleicht auf die talmudischen Schriften?

[4]) אבות עולם ישבי מכפל (Kobez ál jad IV 17) namentlich die 7. und 8. Strophe. Die Schilderung ist zu lebendig, als dass man sie für einen Bericht über ferne Ereignisse ansehen könnte; namentlich die Worte קריעת תורתי בהיכלך בעוד הסופר והשלך. Das Gedicht ist abgefasst, als man von der Absicht einer Verbrennung offenbar noch nichts wusste. Der Dichter [illegible] Anscheine nach unter dem frischen Eindrucke des Ereignisses [illegible] Bittgottesdienst auf.

[5]) שחיל I. c. ומן הרבנים שהיו שם שמענו כו'

gethan?“ so ruft der bereits erwähnte Benjamin aus.[1]) War es ein Wunder, dass da in der Brust der römischen Juden die Sehnsucht nach dem Messias neue Nahrung erhielt, dass man den Tag herbeiwünschte, an dem ganz Israel wieder auf dem Boden Kanaans vereint sein sollte?[2])

Nicht ohne Interesse ist der bereits erwähnte Bericht[3]) über einige Naturerscheinungen in dieser Zeit. Im Jahre 4998 (1238) vertrockneten alle Orangenbäume im römischen Gebiete, so dass man am Hüttenfeste zur Erfüllung der biblischen Vorschriften nur auf die von auswärts eingeführten Paradiesäpfel angewiesen war. Im Jahre 4999 trat am Freitag, den 29. Siwan (3. Juni 1239), um die Mittagszeit eine Sonnenfinsternis ein, und Mond und Sterne waren am Himmel sichtbar. Im Jahre 5007 verfinsterte sich zu Beginn der Nacht des 15. Thammuz (19. Juni 1247) der Mond; sodann erschien er blutrot, während von seinem Lichte nur ganz wenig zu sehen blieb. Diese Erscheinung dauerte ungefähr eine Stunde.

Innocenz IV. hatte sich Mitte 1244 auf die Flucht begeben und traf am 2. Dezember in Lyon ein. Hier in Frankreich konnte er gleichsam mit eigenen Augen sehen, was für Früchte die seit Innocenz III. den Juden gegenüber befolgte Politik in einem Lande, dessen Fürsten von jeher die Bedrückung der Juden systematisch betrieben, gezeitigt hatte. In zwei Briefen an den Erzbischof von Vienne trat er zu Gunsten der Gequälten ein, die man geplündert und gefangen gesetzt hatte. Unter dem Verdachte, dass sie ein Christenmädchen ermordet hätten, hatte man viele verbrannt, andere ihres Vermögens beraubt und aus dem Lande vertrieben, ihre Kinder gewaltsam getauft. Auf die „jämmerliche“ Klage (flebilem querimoniam) der Juden schritt der Papst gegen die Gewalttätigkeiten ein.[4]) Das Blutmärchen hatte auch in anderen Teilen Frankreichs und Deutschlands unsägliches Unheil gestiftet, und Innocenz richtete an die Bischöfe die Aufforderung, den Verfolgungen entgegenzutreten.[5]) Die Bulle „Sicut Judaeis“ hat er

---

[1]) In der Seliḥa אוחילה קירות לבי (Kobez IV 15). Ein zweites Klaggedicht desselben Verfassers אבות עולם אמת אולם das. S. 28.

[2]) Mošeh b. Abraham, Schluss der Seliḥa אבות עולם ישני מכפל, Zidkia b. Abraham שה"ל I 263 Ende.

[3]) Cod. Angel. 7; s. o. S. 232.

[4]) Berger Reg. No. 2815 und 2838 p. 420b f., 424b, Reinach REJ XXV 173.

[5]) Berger Reg. No. 3077 p. 463b, Reinach l. c. 174, Rodenberg Ep. saec. XIII tom. II 297 No. 469; Jireček cod. iur Bohem. I 132 f.

ebenfalls erneuert.[1]) Andererseits ermächtigte er durch eine Bulle vom 23. Juli 1253, die mit der vom französischen Könige vom heiligen Lande aus dekretierten Vertreibung der Juden aus Frankreich[2]) im Zusammenhang steht, den Erzbischof von Vienne zur Austreibung der Juden, zumal da diese, wie er bemerkt, die päpstlichen Vorschriften nicht innehielten.[3])

Inzwischen neigte sich das grosse Trauerspiel der Geschichte der Hohenstaufen seinem Ende zu. Der grosse Kaiser war Ende 1250 gestorben, und sein junger Sohn Konrad IV. war ihm nach siegreichen Kämpfen in Italien ins Grab gefolgt. Als Überwinder der Hohenstaufen zog Innocenz in das alte Normannenreich ein, geleitet von Manfred, der ihm den Lehnseid hatte schwören müssen. Doch er überlebte seinen Sieg nicht lange; am Ende desselben Jahres 1254, in dem Konrad gestorben war, schied er aus dem Leben.

Die Regierungszeit Alexanders IV. ist für die Geschichte der Juden in Rom nicht bedeutungslos, obgleich der Papst selbst auf die Geschicke der römischen Juden keinen besonderen Einfluss ausgeübt hat — dazu war er in der Stadt zu machtlos. Hier führte Brancaleone ein kraftvolles Regiment, und nur nach dem Sturze dieses Senators konnte Alexander auf kurze Zeit in Rom residieren, musste jedoch bei dem Ausbruch der Wirren um das Senatorenamt wieder die Stadt verlassen. Ein Aktenstück Alexanders IV. verbreitet einiges Licht über die römischen Juden. Zum ersten Male seit etwa 750 Jahren erscheinen wieder die Namen römischer Juden in einem päpstlichen Schreiben, das uns gleichzeitig über die ununterbrochenen Beziehungen zwischen den Päpsten und den Juden, deren jene nicht entbehren konnten, aufklärt. Die Juden Angelus, Sabbatinus, Museus, Salamon und Angelus sowie Consiliolus und deren Genossen standen als Kaufleute mit dem päpstlichen Hofe in Geschäftsverbindung. Sie brachten ihre Waren hin, und der Papst befreite sie am 1. Februar 1255 für das ganze Gebiet des Patrimoniums und des Königreichs Sizilien von jeder Wegsteuer.[4]) Eine gleiche Abgabenfreiheit wurde am 5. März „den römischen Bürgern und Kaufleuten“ im allgemeinen und am 6. April einigen namentlich aufgeführten römischen Bürgern

[1]) Jireček l. c. 131 f.

[2]) Matth. Paris. ed. Wats (London 1640) p. 861.

[3]) Raynald ann. eccl. 1253 n. 34.

[4]) Régistres d'Al. IV publ. par Bourel de la Roncière, de Loy et Coulon No. 101; Rodenberg Ep. saec. XIII tom. III 335 No. 370. Das Schriftstück ist von Neapel datiert.

gewährt.[1]) Es ist von Wichtigkeit zu bemerken, dass die genannten Juden in gleicher Weise behandelt wurden wie die grossen christlichen Kaufleute Roms, unter denen uns u. a. auch der Name eines Gaetani begegnet. Die Juden betrieben ihre Geschäfte, wie aus dieser Bulle hervorgeht, gemeinsam mit den römischen Bürgern, die als ihre Compagnons beteiligt waren. Das weitere Ergebnis, dass zwischen den Juden und den römischen Bürgern und Mitgliedern der Kaufmannsgilde geschieden wird, dass somit die Juden weder das römische Bürgerrecht besassen noch der Kaufmannsgilde angehörten, hat nichts Überraschendes.

Die erwähnte Bulle Alexanders ist zweifellos im eigensten Interesse des päpstlichen Hofes erlassen worden. Von einer Vorliebe für die Juden oder auch nur von einer Begünstigung ist bei Alexander nichts zu bemerken. Er erneuerte am 3. September 1257 die Verordnung wegen des Judenzeichens[2]), und es scheint, dass diese Bulle in Italien selbst zur Ausführung gekommen ist. Das Klagelied eines Zeitgenossen, des bereits mehrfach erwähnten Benjamin b. Abraham 'Anaw giebt der Empörung über diese Schmach leidenschaftlichen Ausdruck. Stolz und Menschenwürde, so ruft er aus, sind von uns genommen.[3]) Das Abzeichen bestand in Rom für die Männer aus einem auf der Brust, und zwar stets auf dem Obergewande zu tragenden etwa kreisrunden gelben Fleck, dessen Durchmesser nicht geringer sein durfte als die Stärke des Fingers eines normalen Menschen (cuius diameter communis hominis digito minor non sit), für die Frauen in zwei am Schleier zu befestigenden Streifen von blauer Farbe.[4]) Allerdings geriet die Verordnung bald in Vergessenheit.

Es war eine grausige, furchtbare Zeit, die auf den Tod Friedrichs II. gefolgt war. Die entsetzlichen Verwüstungen durch die fortdauernden Kriege, die Ströme vergossenen Bluts, das Wüten kleiner und grosser Tyrannen, namentlich des Hauses Romano in Norditalien hatten alle Gemüter aufs höchste erregt. Und bald nach dem grauenvollen Sturze dieses Hauses begann jene Flaggellantenbewegung, die mit elementarer Gewalt Männer und Frauen, Greise und Kinder mit sich fortriss. Es war der Aufschrei eines gequälten Volkes, dessen

---

[1]) Rég. d'Al. No. 201. 202; Rodenberg l. c. Anm.

[2]) REJ I 116 veröffentlicht von J. Löb.

[3]) Seliḥa אותותינו לא ראינו in Kobez al jad IV 22 f.

[4]) Schreiben des Kardinals Nicolaus bei Schudt Jüd. Merckwürdigkeiten II 244; s. Robert, Etude sur la roue des Juifs in REJ VI 81 ff. sowie die von Js. Löb nach Balaguer reproduzierte Abbildung in REJ VI 268.

durch alle Mittel der Kirche nicht gestillte Heilssehnsucht sich in leidenschaftlicher Selbstpeinigung und in verzweifeltem Gebet um Gnade und Frieden Luft machte. Unter den Nachrichten über diese wunderbare Bewegung ist für uns der kurze Bericht eines Juden von Interresse, der mit anderweitigen Quellen vollständig übereinstimmt: „Im Jahre 5020 nach Erschaffung der Welt (1260) erhob sich das Volk, nämlich das Reich Edom, unter Weinen und Wehklagen. Nackt und barfuss zogen sie, indem sie sich zergeisselten. Die Bewegung begann in Perugia, einer Stadt in Toscana, die von den Söhnen Thubals [1]) gegründet ward, pflanzte sich dann nach Rom fort und verbreitete sich von Rom aus über ganz Italien." Die Flagellantenbewegung hat jedoch ihre Vorgeschichte. Die mystischen Schriften des Abts Joachim von St. Fiore (starb 1202) hatten unter den Minoriten Italiens zahlreiche Anhänger gefunden. Die Sekte der Spiritualen innerhalb des Franziskanerordens glaubte fest an Joachims Lehre, dass nach dem Zeitalter des Vaters, d. h. des Alten Testaments, und des Sohnes, d. i. des Neuen Testaments, die Ära des heiligen Geistes anbrechen werde. Unter den verschiedenen Berechnungen für den Beginn dieser Ära ist von besonderer Wichtigkeit die von Joachim selbst auf Grund der Apokalypse (12_6) aufgestellte und von vielen seiner Anhänger angenommene, der zufolge 1260 der Antichrist erscheinen und das neue Zeitalter beginnen sollte. [3]) Auch unter den Juden, die ja niemals von den grossen geistigen und religiösen Bewegungen unberührt blieben, hatte sich der Glaube an den baldigen Anbruch der messianischen Zeit gerade inmitten der Leiden und Verfolgungen der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts befestigt. [4]) Da brachen im Frühjahre 1261 in Rom die wilden Kämpfe um die Senatorenwahl aus. Alexander musste fliehen und starb Ende Mai in Viterbo. Der päpstliche Stuhl blieb mehr als drei Monate unbesetzt, und Alexanders Nachfolger Urban IV. hat Rom niemals betreten. In Deutschland war „die kaiserlose, die schreckliche Zeit". Rom hatte eine Zeit lang keinen Kaiser und keinen Papst und keinen Senator. Es gab keine Obrigkeit, völlige Anarchie herrschte in der Stadt, „ein jeder that, was recht war in seinen Augen", wie

---

[1]) Vgl. Josippon (B) 4. תובל הם היושבים בארץ תושקנא על נהר פישאה. —

[2]) Cod. Vatic. 308 fol. 17b; Monatsschrift 39_{239}.

[3]) Holder-Egger im Neuen Archiv f. ältere deutsche Geschichtskunde XV (1890) 143.

[4]) Zunz, Ges. Schr. III 227, führt eine Reihe von messianischen Prophezeiungen und Hoffnungen aus dem 13. Jahrhundert auf.

der erwähnte Berichterstatter mit einer biblischen Wendung bemerkt. „Niemand in Rom hatte dergleichen je gesehen oder gehört.“ Diese entsetzlichen Zustände erweckten auch in einem grossen Teile der römischen Juden, auf welche die Flagellantenbewegung des vorigen Jahres einen tiefen Eindruck gemacht hatte, den Glauben, dass die Zeit der Erlösung nahe sei und dass der Messias kommen werde.[1]) Doch der Messias erschien nicht.

Urban IV. hatte eine vorläufige Versöhnung der Parteien in Rom und die Einsetzung einer provisorischen Regierung von Vertrauensmännern zustande gebracht. Doch der Kampf um die Senatorenwahl entbrannte von neuem. Die guelfische Partei wählte Karl von Anjou, dem der Papst gleichzeitig die Krone Siziliens angeboten hatte. Manfred und die Ghibellinen liessen jedoch den Kampf nicht ruhen; und Urban starb, noch ehe Karl zur Vernichtung des verhassten Manfred aufgebrochen war. Es war ja ein heiliger Krieg, allenthalben wurde das Kreuz gepredigt gegen den Hohenstaufen; deshalb griffen alle den Kreuzfahrern gewährten Begünstigungen auch hier Platz. Nach Frankreich richtete Clemens IV. eine Bulle, in welcher den Kreuzfahrern Nachlass der Zinsen gewährt wird. Die Juden sollen, wenn es erforderlich sei, mit Gewalt hierzu gezwungen werden.[2]) Überhaupt ist Clemens' Haltung den Juden gegenüber eine feindselige. Der König Alfons von Aragonien wurde hart getadelt, weil er gegen Naḥmanides nicht schärfer vorgegangen war, und zum Einschreiten gegen den Thalmud und zu Massregeln gegen die Juden aufgefordert.[3]) Wiederum war ein Apostat Pablo Christiano beim Papst thätig gewesen, um gegen den Thalmud Klage zu führen; aber die päpstliche Bulle blieb diesmal ohne die verderbliche Wirkung.

Unter Donner und Blitz war Karl von Anjou in Ostia gelandet, und mit ungewöhnlichem Pomp hielt er am 21. Mai 1265 seinen Einzug in Rom. Die Gründung einer Universität in Rom sollte sein Senatorenamt unsterblich machen; doch scheint dieser Beschluss niemals ausgeführt worden zu sein.[4]) Zu Beginn des folgenden Jahres verliess er die Stadt, um „sein“ Reich zu erobern. Nach dem Siege über Konradin übernahm Karl am 16. September 1268 wiederum das Sena-

---

[1]) Cod. Vat. 308 fol. 17b in Monatsschrift 39_{239}; cod. Par. 711_2.

[2]) Ep. saec. XIII tom. III 637 No. 645.

[3]) Raynald, Ann. eccl. 1266 No. 29. 33. Grätz VII^3 124 ff.; Lea, History of the inquisition (New-York 1888) I 555.

[4]) Gregorovius V 592.

torenamt in Rom. Zehn Tage später, am 17. Elul (26. September), brach in der altehrwürdigen Synagoge im Trastevere ein Brand aus, der 21 Thorahrollen verzehrte. Ein Klagegedicht des auch sonst bekannten Jehiel b. Jekuthiel schildert die Trauer über dies Ereignis, dessen Jahrestag in Rom als Fasttag begangen wurde. [1])

Der grausame, von den Italienern tötlich gehasste Karl, der nunmehr ein volles Jahrzehnt hindurch das Regiment in Rom führte, hat sich merkwürdiger Weise den Juden gegenüber im besten Lichte gezeigt. Freilich litt er sehr unter Geldverlegenheiten, und es ist sehr wohl möglich, dass jüdische Banquiers ihm grössere Summen vorgestreckt haben, und dass er sich dafür durch Milde gegen die Juden erkenntlich zeigte. Der Fanatismus der Massen gegen die Juden war auch in Italien, bereits erwacht; die Inquisition und die inquisitionseifrigen Dominikaner und Franziskaner schürten ihn mit offener oder stillschweigender Billigung der Päpste. Gegen die Juden hat eigentlich erst Clemens IV. durch seine Bulle „Turbato corde" vom 26. Juli 1267 die Inquisition bewaffnet. [2]) Der Papst klagt in dieser Bulle, dass viele Christen sich von ihrer Religion abwenden und zum Judentum übergehen; er fordert die „geliebten Brüder vom Prediger- und Minoritenorden, die auf Grund päpstlicher Autorisation zu Inquisitoren gegen ketzerische Verderbnis eingesetzt sind oder in Zukunft eingesetzt werden", auf, mit äusserster Strenge nicht nur gegen die abtrünnigen Christen — meist Neophyten, die sich in den Verfolgungen, namentlich in Frankreich, durch Annahme der Taufe vom Tode gerettet hatten [3]) — sondern auch gegen die Juden, welche jene verführt oder sie in ihrem Vorhaben bestärkt haben, vorzugehen, nötigenfalls mit Hilfe der weltlichen Macht des Staates. Durch diese Bulle erhielt die Inquisition jene unheilvolle Gewalt, die auch den römischen Juden, noch ehe das Jahrhundert zu Ende ging, verhängnisvoll werden sollte. Den Angebereien war hierdurch Thür und Thor geöffnet, und weltliche und geistliche Behörden leisteten bald Hervorragendes in Plackereien und Bedrückungen der Juden. Karl schützte die Juden in Trani, Bari und anderen Städten seines Reiches. [4]) Auch in Rom waren allerlei Versuche gemacht worden, die Juden zu unterdrücken. Viel-

[1]) Zunz, Ritus 128; Literaturg. 351. Das Gedicht ist abgedruckt in Kobez al jad IV 29 f.

[2]) Bullar. Roman. Taurin. III 786a No. 24.

[3]) Lea a. a. O. II 63.

[4]) del Giudice, Cod. dipl. del regno di Carlo I e II, (p. 314 f.).

leicht hat in jener Zeit der hässliche Pöbeltumult stattgefunden, dem der jüdische Friedhof Roms zum Opfer fiel. Die Grabsteine wurden herausgerissen und unter Hohn und Spott verstreut, ja selbst die Leichen riss man aus den Gräbern.

Verstossen bin ich, und nirgends find' ich Schutz,
Zum Spotte macht mich des grimmen Feindes Trutz.
Das Herz mir blutet; denn ringsum sonder Zahl
Seh' ich verstreut der Toten Ehrenmal.

Der Wärwolf dräut mir. Mit Speer und Pfeil und Bogen
Kommt Unheil brütend der grimme Feind gezogen;
Und meine Toten entehrt, geschändet werden —
Doch sicher ruhen seine in der Erden.

So klagt Benjamin b. Abraham und ruft die strafende Gerechtigkeit Gottes an, der einst an den Moabitern die Schändung der Leiche des Königs von Edom gerächt habe; er jammert über das Los Israels, das gleichsam unter wilden Tieren lebt, die gegen es die Zähne fletschen.[1]) Allem Anscheine nach haben sich die Juden an Karl, der das Regiment in der Stadt durch seine Beamten führen liess, gewandt, als er im März 1271 in Rom weilte. Am 6. April erliess der Senator eine Verfügung an seinen Vikar Bernard de Balzo und an sämtliche Beamten der Stadt: sie sollten Sorge tragen, dass den Juden der Stadt, so lange er selbst keine andere Entscheidung treffe, alle diejenigen Rechte gewahrt blieben, welche sie gemäss den Statuten der Stadt Rom vor Antritt seines Senatorenamts gehabt hatten.[2])

Nach nahezu dreijähriger Sedisvakanz war endlich Tedaldo Visconti als Gregor X. gewählt worden. Von Acco her kommend hielt der neue Papst, geleitet von dem Senator Roms, am 13. März 1272 seinen feierlichen Einzug in Rom, das seine beiden Vorgänger nie betreten hatten, und das auch er nach wenigen Monaten verliess, um es nie wiederzusehen. Gregor X. ist eine der sympathischsten Erscheinungen auf dem Papstthron. Ein milder, versöhnlicher Charakter, sehnte er sich danach, dem durch die Kriege erschöpften Europa den Frieden wieder zu geben. Seine milde Gesinnung bewies er auch den Juden gegenüber. Von Orvieto aus erneuerte er am 7. Oktober 1272

[1]) אויה לי כי גרתי משך in Kobez ál jad IV 24. Sollte ואב ערבות in der 3. Strophe vielleicht eine Anspielung auf den Namen des Rädelsführers enthalten

[2]) Vitale, Storia diplom. dei Senatori di Roma I 163.

die Bulle Calixts II. „Sicut Judaeis“ zum Schutze der Juden. Aber die Bulle erhielt einen bemerkenswerten Zusatz. Das Zeugnis von Christen sollte in Prozessen gegen Juden keine Geltung haben, wie das Zeugnis von Juden gegen Christen wertlos war, es sei denn, dass unter den Belastungszeugen auch ein Jude ist. Und ferner trat der Papst mit aller Entschiedenheit dem albernen Blutmärchen entgegen, das er als eine „frivole“ Beschuldigung bezeichnet, die von Feinden der Juden erhoben werde, um von diesen Geld zu erpressen. Gregor weist das Widersinnige dieser Beschuldigung so deutlich nach, dass es mehr als erstaunlich ist, dass noch 600 Jahre nach ihm in christlichen Ländern das Märchen Glauben findet, und dass es noch am Ende des 19. Jahrhunderts in europäischen Kulturstaaten zu Pöbelexzessen und peinlichen Gerichtsverhandlungen gegen die Juden Anlass giebt. Gregor verordnet, dass eine derartige Beschuldigung von den Gerichten überhaupt nicht angenommen werden dürfe, dass die deswegen etwa verhafteten Juden sofort in Freiheit zu setzen seien, und dass in Zukunft auf Grund dieser Beschuldigung kein Jude verhaftet werden dürfe, es sei denn, dass man ihn auf frischer That ertappte.[1]) Von Lyon aus, wo er im Sommer 1274 das grosse Konzil versammelte, erneuerte er Innocenz' IV. Bulle zum Schutze der deutschen Juden;[2]) hier hat er auch — ein weiterer Beweis seiner Vorurteilslosigkeit — mit dem im Dienste des Erzbischofs von Sens stehenden Nathan Offizial verkehrt und ein Religionsgespräch mit ihm gehalten.[3]) Allerdings hat er die verhängnisvolle Bulle Clemens' IV. „Turbato corde“, die nun zum ständigen Inventar der Päpste gehörte, erneuert.[4])

Drei Nachfolger Gregors raffte der Tod dahin, kaum dass sie den Papstthron bestiegen hatten. Am 25. November 1277 wurde Gian Gaetano Orsini als Nicolaus III. gewählt, ein kraftvoller Monarch, der es verstanden hat, sich wirklich zum Herrn im ganzen Kirchenstaate zu machen und sein Land friedlich zu regieren. Als im Jahre 1278 Karls Senatorenamt ablief, ernannten die Römer Nicolaus auf Lebenszeit zum Senator; er liess das Amt durch Senatoren, die er ernannte, verwalten. Den Juden war Nicolaus durchaus nicht gewogen. Er hat zwar die Bulle „Sicut Judaeis“ erneuert,[5]) aber den König Alfons von Castilien, der Juden im Staatsdienste beschäftigte, tadelte er deswegen

[1]) Stern, Urkundl. Beitr. I 5 ff.
[2]) Potthast, Regesten No. 20861.
[3]) Kahn REJ I 233. III 11.
[4]) Potthast No. 20798, Bull. Rom. ed. Taur. IV 24.
[5]) Loeb REJ. I 115; s. auch die Bulle Eugens IV. bei Stern a. a. O.

ernstlich,[1]) und von seinem Pontifikat datieren die Bekehrungspredigten für die Juden. In seiner am 4. August 1278 in Viterbo erlassenen Bulle „Vineam Sorec" tadelte er heftig die Verblendung der Juden, denen Gott doch so viele Wohlthaten erwiesen habe, und beauftragte die Dominikaner in der Lombardei, ihnen das Evangelium zu predigen. Die Bekehrten sollten den geistlichen Behörden zu liebevoller Behandlung und Unterstützung empfohlen, die verstockten Ungläubigen dem Papste gemeldet werden.[2]) Schon vorher, am 7. Mai 1278, hatte er von Rom aus eine Bulle erlassen, welche die Bestimmungen von Clemens' IV. Bulle „Turbato corde" im wesentlichen erneuerte und die Inquisition zu thatkräftigem Vorgehen gegen diejenigen Juden ermunterte, welche die Taufe genommen hatten, aber dann wieder zum Judentum zurückgekehrt waren. Die Inquisition erhielt gegen sie dieselben Rechte wie gegen die Ketzer.[3]) Ob er in Rom selbst diese Massregel durchzuführen versucht hat, ist nicht bekannt. Im ersten Regierungsjahre Nicolaus' III., im Sommer 1278, war ein Jude, namens Bonjoudas,[4]) aus Montpellier in Rom, um für die Juden seiner Heimatsstadt vom Papste ein Privilegium zu erwirken. Ein Gesandter und überhaupt jeder, der an der Kurie etwas zu verhandeln hatte, musste, wenn er seine Sache durchsetzen wollte, dem Papste und den Kardinälen Ehrengeschenke überreichen. Das war schon längst Sitte in Rom,[5]) und unter Nicolaus, dessen Goldgier und Nepotismus der Dichter der göttlichen Komödie für alle Zeiten gebrandmarkt hat, wurde es natürlich nicht anders. Bonjoudas Mittel waren erschöpft; da lieh ihm ein Marseiller Bürger Ferrier Liautaud, der damals in Rom war, eine grössere Summe. Auf der Rückreise stellte Bonjoudas in Marseille seinem Gläubiger einen Schuldschein aus, in dem er sich verpflichtete, den Betrag (17 l. de melgoriens) sechs Tage nach seiner Rückkehr nach Montpellier zu zahlen.[6]) Aber seinen Zweck hatte er erreicht,

---

[1]) Raynald ann. eccl. 1279 No. 26.

[2]) Bull. Rom. ed. Taur. IV 45b No. 3, Raynald 1278 No. 78; s. auch Robert, REJ III 217.

[3]) Robert das.

[4]) Der Name Bongoda und Bongodas bei Zunz ZGL. 461. 465. 519; Neubauer REJ IX 56. Etwa um dieselbe Zeit der Name Biongoda (ביונגודא) als Frauenname in Neapel (s. Neubauer REJ XII 82 ff.). S. noch Zunz, Ges. Schr. II 31. 44.

[5]) Woker, Kirchl. Finanzwesen der Päpste 56 ff.

[6]) Dies Dokument vom 15. Sept. 1278 bei Blancard, Documents inédits sur le commerce de Marseille au moyen âge. (Marseille 1885.) Part. IV No. 17 (tom. II p. 416); daraus abgedruckt von Loeb REJ XVI 76.

das Privilegium, dessen Inhalt allerdings nicht bekannt ist, vom Papste erlangt.[1])

Am Donnerstag, den 22. August 1280 starb Nicolaus im Castell Soriano. Seinen Todestag giebt merkwürdiger Weise auch der Zohar an (25. Elul 5040).[2]) In Rom brachen nach dem Tode des grossen Papstes Unruhen aus, die Senatoren wurden verjagt, kurz es herrschte allgemeine Verwirrung. Diese Verwirrung hat wohl auch einen der sonderbarsten Schwärmer, die je gelebt haben, aus dem Gefängnis befreit, in welches ihn sein wahnwitziger Versuch den Papst zu bekehren gebracht hatte. Abraham b. Šemuel Abu'làfia[3]) war im Jahre 5000 (1240) in Saragossa geboren. Bis zu seinem 18. Lebensjahre blieb er in Tudela unter der Leitung seines Vaters, bei dem er die Bibel mit Kommentaren und Grammatik, später auch Mišnah und Gemara lernte. Nach seines Vaters Tode blieb er noch zwei Jahre in Tudela, dann erfasste ihn im Jahre 1260 der „Geist Gottes" und trieb ihn auf die Wanderschaft. Sein Ziel war der sagenhafte Fluss Sambation. Doch musste er, als er nach Akko gelangt war, wegen des Krieges zwischen den Christen und Muhammedanern umkehren, und nun führte er ein unstätes Wanderleben. Er war in Griechenland, wohl auch in Italien. In allen Wissensgebieten seiner Zeit war er wohl bewandert.[4]) Die thalmudischen Schriften, Halakha und Haggada, Logik, Physik, Metaphysik und auch etwas Medizin hatte er studiert; Alfarabis Buch

---

[1]) pro redimendo quodam privilegio quod nuper impetravi etc. Bei A. Germain, Hist. de la commune de Montpellier (1851) findet sich nichts, was sich hiermit in Zusammenhang bringen liesse. Auch das von S. Kahn REJ XIX 263 f., 273 f. veröffentlichte Dokument vom 5. Juli 1277 über den Verkauf eines Hauses in der Nähe der Synagoge in Montpellier an mehrere Juden hat hiermit wohl kaum etwas zu thun.

[2]) S. Jellinek בית המדרש III p. XXVII f.

[3]) S. über ihn Landauer im Litbl. des Orients VI; Zunz, ZGL 516. 625; Jellinek כרם חמד VIII 160, Beitr. z. Gesch. der Kabbala 31, בית המדרש III p. XL ff., Auswahl kabbalist. Mystik I, Philosophie und Kabbala; Jubelschrift zu Grätz' 70. Geburtstage 65 ff.; Carmoly תולדות גדולי ישראל 30 ff.; Steinschneider, Jew. Lit. 112. 308. 370, Alfarabi 114 f. 243. 253; Michael אור החיים No. 249 und Löbs Bemerkungen das.; Joel, Religionsphilosophie des Sohar 69; Grätz VII[3] 191 ff.; Güdemann, Erziehungswesen in Italien 179; Bardenhewer lib. de causis 319 f., sowie die Handschriftenkataloge. Die im Text gegebenen biographischen Daten sind meist den Auszügen aus seinem עדות ס' und חותם ההפטרה in Steinschneiders Kat. der hebr. Hdschr. in München 113 f. und aus seinem אוצר עדן גנון in Jellineks בית המדרש a. a. O. entnommen.

[4]) Sein Sendschreiben an seinen Jünger Jehuda ed. Jellinek.

von den Prinzipien,[1]) den liber de causis in der Übersetzung seines Lehrers Hillel,[2]) Saʿadias Emunoth, Baḥias „Herzenspflichten“ und Abraham ibn ʿEzras philosophische Schriften hatte er gelesen; und diese führten ihn auf die Kenntnis der Sefiroth und der Gottesnamen, welche er später für die einzige wahre Wissenschaft hielt. Im Jahre 1271 treffen wir ihn wieder in Spanien. In Barcelona erweckte ihn der Geist Gottes; er studierte das Buch Jezira und schrieb „ein Buch der Weisheit und wunderbare prophetische Bücher“. Er hatte zahlreiche prophetische Visionen, sah Zeichen und Wunder[3]) und erhielt den göttlichen Auftrag, nach „der grossen Stadt Rom“ zu gehen.[4]) Er beeilte sich indes nicht, diesen Auftrag auszuführen. Er hielt sich eine Zeit lang in Burgos und Medina Celi auf.[5]) Dann ging er wieder nach Griechenland; 1279 war er in Patras. In diesem, dem neunten Jahre seiner Prophetie, trieb ihn Gott, seine Reise nach Rom zu unternehmen. Unterwegs wurde er in Terni infolge von Verleumdungen seitens der Juden von den dortigen Christen gefangen genommen. Im zehnten Jahre seit seiner Auswanderung aus Barcelona kam er nach Capua.[6]) Hier hielt der Arzt Hillel b. Semuel Vorträge über den Moreh Nebukhim. Abu'lâfia war eine Zeit lang sein Zuhörer und machte sich mit ausserordentlichem Eifer an das Studium dieses Werkes, das dieser Mystiker — wunderbar genug — lieb gewann.[7]) Im Ab (Juli) 1280 kam er nach Rom.[8])

Seit dem Jahre 1271 betrachtete sich Abu'lâfia als Propheten. Er schrieb eine grosse Anzahl von kabbalistischen und prophetischen Büchern und weihte in den verschiedenen Städten Spaniens und Italiens, in denen er sich aufhielt, Jünger in seine „Wissenschaft“ — vornehmlich Zahlenmystik — ein.[9]) Er nannte sich selbst Raziël, auch Zekharia; auch seinen Schülern legte er biblische Namen bei, denen er eine mystische Bedeutung gab. Wenige Wochen nach seiner Ankunft in Rom, am Rüsttage des Neujahrsfestes 5041 (26. August 1280) begab er sich in den päpstlichen Palast, um den Papst — zum Juden-

---

[1]) Zitiert in seinem חיי הנפש; s. Steinschneider Alfarabi 243.
[2]) Zitiert in seinem אמרי שפר; s. Bardenhewer, liber de causis 319.
[3]) אוצר עדן גנוז.
[4]) ס' עדות Einleitung.
[5]) אוצר עדן גנוז.
[6]) ס' עדות.
[7]) אוצר עדן גנוז.
[8]) ס' עדות.
[9]) אוצר עדן גנוז.

tum zu bekehren. Vier Tage zuvor war Nicolaus gestorben. Abu'lâfia scheint davon noch keine Kenntnis gehabt zu haben. Er berichtet, der Papst, der in Soriano weilte, habe den Befehl gegeben, ihn dem Feuertode zu überliefern. Am 3. Thišri wurde er gefangen gesetzt und blieb 28 Tage im Gewahrsam der Minoriten. Doch Gott verlieh ihm einen „doppelten Mund", und so ward er durch ein Wunder befreit.[1]) Der Schwärmer hatte offenbar keine Lust, als Märtyrer zu sterben, und verstand es bei dem Prozesse, den man ihm machte, seinem wahnwitzigen Unternehmen ein unschuldiges Aussehen zu geben; und die heillose Verwirrung in Rom nach Nicolaus' Tode nahm den Sinn seiner Richter derartig in Anspruch, dass sie seinen Aussagen Glauben schenkten und ihn freiliessen. Nun konnte er ungestört sein Unwesen in Rom treiben. Am 1. und 2. Ab hatte er wiederum zwei prophetische Visionen gehabt, und er beeilte sich, die neue Weisheit, die er seit der Abfassung seiner letzten Schrift (1279 in Patras)[2]) gesammelt hatte, der Mit- und Nachwelt kund zu thun. Er verfasste in Rom die zwei Schriften ס׳עדות und חותם ההפטרה; in der ersteren verkündet er, dass das Jahr 50 (1290) die Zeit der Erlösung sein werde. Auch in Rom fand er gläubige Anhänger. Zwei angesehene Männer R. Zidkia — villeicht Zidkia b. Benjamin ʿAnaw[3]) — und ein sonst nicht bekannter R. Ješaʿja, schlossen sich ihm eng an — er nennt sie seine Bundesbrüder (בעלי בריתי). Sie machten sogar einige Fortschritte in seiner kabbalistischen Geheimlehre; aber Abu'lâfia hatte ein gewisses Missgeschick mit den meisten seiner Schüler. Die beiden hochbetagten Greise starben nach kurzer Zeit, und vielleicht hat ihr Lehrer bald nach ihrem Tode Rom verlassen. 1285 finden wir ihn in Messina; hier kam ihm der Gedanke „die Herzen der Eltern mit ihren Kindern und die Herzen der Kinder mit ihren Eltern zu versöhnen" (Maleakhi

[1]) ס׳ עדות. Landauer und nach ihm Grätz nehmen an, dass Abu'lâfia im Jahre 1281 den Papst Martin IV. habe bekehren wollen, offenbar darauf fussend, dass Nicolaus den Rüsttag des Neujahrsfestes nicht mehr erlebt hat. Die wiederholte Erwähnung des Thišri 5041 (האל״ה כי הוא שנת הא״ם) und die Bemerkung, dass der Papst in Soriano geweilt habe, lassen jedoch nur die Möglichkeit einer Beziehung auf Nicolaus III zu, der allerdings zu Abu'lâfias Glück damals nicht mehr am Leben war.

[2]) ס׳ עדות Einleitung. Dieselbe Prophezeiung wiederholte er noch 1289 in seinem גן נעול.

[3]) Zidkia b. Benjamin, der älter gewesen zu sein scheint als Zidkia b. Abraham, wird im שה״ל I 29. 71. 113 ($44b_{27}$). 158 ($62b_{7}$). 174 ($69b_{13}$). 217 ($91a_{25}$). 218 ($94b_{34}$). 225 ($106a_{11}$). 266 ($127b_{40}$). שטחות ה׳ 29 ($177b_{21}$) als verstorben citiert; in שמחות 17 ($173b_{36}$) fehlt jeder derartige Vermerk, nur I 153 ($59b_{42}$) wird er als lebend genannt. Letzteres ist offenbar ein Fehler des Schreibers.

3_{24}), d. h. als Messias aufzutreten.[1]) In Palermo entstand durch sein Auftreten ein Streit, der in einer literarischen Fehde weitergesponnen wurde.[2]) Dass seine Erlösungsprophezeiung sich als unrichtig erwies, sollte er selbst noch erleben. Von 1291[3]) an verliert sich jedoch jede Spur von ihm. Einen bleibenden Eindruck hat sein Aufenthalt bei den römischen Juden nicht hinterlassen, kein einziger seiner römischen Zeitgenossen erwähnt seiner. Es ist dies das beste Zeugnis für den gesunden Sinn der damaligen römischen und überhaupt der italienischen Juden, unter denen die Mystik allein in Menaḥem von Recanate einen hervorragenden Vertreter fand.[4]).

Wenige Monate vor dem episodenhaften Auftauchen Abu'l-âfias waren am Donnerstag, den 10. Ijar 5040 (11. April 1280), die Vertreter der römischen Gemeinde in der Synagoge Bozecchi zusammengetreten, um in einer streitigen ritualgesetzlichen Frage, die für die römische Gemeinde geltende Norm festzustellen; die Entscheidung fiel zu Gunsten der strengeren Praxis.[5]) Es ist dies einer der wenigen Gemeindebeschlüsse aus älterer Zeit, die uns erhalten sind.

Als nach halbjähriger Sedisvakanz Simon de Brie als Martin IV. den päpstlichen Thron bestieg, war Rom noch immer nicht beruhigt. Die Kämpfe dauerten fort; indes die Römer übertrugen nach wenigen Wochen Martin, der ganz unter dem Einflusse Karls von Anjou stand, das Senatorenamt auf Lebenszeit, und der Papst ernannte den König zum Senator. Irgend welchen Einfluss auf die Geschicke der Stadt und auf die Geschicke der jüdischen Gemeinde hat der Papst, der gleich seinen Vorgängern gegen die abgefallenen Neophyten eiferte,[6]) nicht ausgeübt. Bemerkenswert ist, dass an seinem Hofe ein nordfranzösicher Jude eine Zeit lang als Arzt wirkte.[7]) Die sizilische Vesper brachte Karls Macht auch in Rom ins Wanken und beseitigte sie Anfang 1284 vollständig. Im folgenden Jahre starb der König und wenige Wochen später auch der Papst.

---

[1]) אוצר עדן גנוז.

[2]) Šelomoh b. Addereth Respp. I No. 548; Abu'l-âfias Sendschreiben ed Jellinek.

[3]) In diesem Jahre verfasste er sein אמרי שפר (cod. Münch. 285[3]).

[4]) Güdemann 180.

[5]) לענין איסור אם נסרכה בבשר שבין ב' צלעות הסמוכות לצואר בין אם נסרכה בו לצד בין אם נסרכה בו בצלע השני; Berliner, Pletath Soferim 9; Neubauer Cat. of Hebr. Mscr. in Oxford p. 252. Cod. Oxf. 1058 XI[9b] hat fälschlich מציקי; das ט ist aus בו zusammengeflossen. Über den Namen s. w. Kulturgesch.

[6]) Raynald ann. eccl. 1281 Nr. 18.

[7]) Steinschneider, Hebr. Bibl. XVII. 61.

Jacopo Savelli, der Bruder des nach der Revolution von 1284 als Senator eingesetzten Pandolfo Savelli wurde zum Papst gewählt. Von den Römern zum Senator auf Lebenszeit ernannt, bestätigte er seinen Bruder, unter dessen kraftvollem Regiment die Stadt sich des Friedens erfreute, in diesem Amte. Honorius hat zwar eine Bulle gegen die englischen Juden erlassen, deren Vergehungen, Verleitung von Christen zum Abfall u. s. w., getadelt werden. Auch das „verdammenswerte Buch Thalamud" wird erwähnt.[1]) Indes, der Wortlaut der Bulle zeigt deutlich, dass der Papst nur auf Grund von Berichten, die er empfangen hatte, verfügt, und beweist nichts für eine den Juden feindliche Gesinnung. Er hat die Schutzbulle „Sicut Judaeis" erneuert[2]) und die Juden in dem in voller Verwirrung befindlichen sizilischen Reiche vor Bedrückungen geschützt, wenigstens so weit sie Vasallen der Kirche waren.[3]) Dass ihm das Leben eines Juden oder Sarazenen nur halb so viel wert war wie das eines Christen,[4]) ist nun einmal in den Anschauungen seiner Zeit begründet.

Die Zeit, während welcher sein Nachfolger Nicolaus IV., vormals Franziskanergeneral, das Pontifikat verwaltete, war für die Juden in Rom bedeutungsvoll. In der Stadt selbst, die auch ihn zum Senator auf Lebenszeit ernannt hatte, war Nicolaus bald völlig machtlos; der von ihm ernannte Senator wurde gestürzt und Jacopo Colonna erhoben. Den Juden war Nicolaus freundlich gesinnt, soweit ein Papst und ein Franziskaner es in jener Zeit sein konnte. Die Bulle Clemens' IV. „Turbato corde" gegen die abtrünnigen Neophyten und ihre jüdischen Verführer hat auch er erneuert;[5]) die wohl kaum ernsten Gewissensbedenken der Königin Margarethe von Frankreich, die von Juden eine Anleihe erhoben hatte und nun nicht mehr wusste, wer ihre Gläubiger waren (sic), beschwigtigte er und gestattete ihr, das geraubte Geld zu behalten, sofern sie nur den dritten Teil desselben für Kreuzzugszwecke hergeben würde.[6]) Wenige Monate zuvor war Akko, das letzte Bollwerk der Christen in Syrien, gefallen. Dies Ereignis machte

---

[1]) Prou, Reg. Honor. IV. Nr. 809, col. 563 f.; Posse, Analecta Vat. Nr. 1390 p. 115 f.; Raynald Ann. eccl. 1286 Nr. 25—27; vgl. Loeb REJ I 298.

[2]) Einleitung der Bulle Eugens IV. bei Stern I. 43.

[3]) Ad perpetuam rei memoriam § 16. Prou, Reg. Honor. IV. Nr. 97 col. 88.

[4]) Ad perpetuam rei memoriam. Prou, Nr. 96; Potthast Reg. Nr. 22291.

[5]) Régistres de Nicolas IV. Nr. 322; Potthast 22795; Bull. Rom. ed. Taur. IV. 88a Nr. 2.

[6]) Rég. de Nic. IV. Nr. 6318 vom 13. December 1281.

im ganzen Abendlande einen niederschmetternden Eindruck. Auch unter den römischen Juden rief der Fall von Akko tiefe Erregung wach. Man fühlt das deutlich aus den wenigen Worten, mit denen der junge 'Immanuel b. Šelomoh seiner gedenkt. Der Fall Akkos beschliesst die Epoche der Kreuzzüge. Nicolaus' Bemühungen einen neuen Kreuzzug zustande zu bringen, blieben vergeblich; das Geld der französischen Juden hatte er somit der Königin vollständig geschenkt. Aber er erneuerte auch die Bulle „Sicut Judaeis",[1]) ja er erhob seine Stimme zu Gunsten des gefangenen R. Meïr von Rothenburg, dessen Freilassung er, allerdings vergeblich, von Rudolf von Habsburg forderte.[2])

In Rom selbst erlebten die Juden schwere Zeiten. Namentlich die Geistlichkeit quälte sie in jeder Weise. Man forderte unter allerlei Vorwänden von ihnen Geld und erlaubte sich willkürliche Eingriffe in ihre Rechte und ihr Eigentum. Die Juden waren schutzlos und ratlos, und schliesslich wandte sich die Gemeinde in offizieller Form mit einer „jammervollen Vorstellung" (insinuatione admodum flebili) an den zu Orvieto weilenden Papst mit der flehentlichen Bitte um Schutz.[3]) Nicolaus bezeichnet in der Bulle „Orat mater ecclesia" vom 30. Januar 1291 die Handlungsweise jener Kleriker als mit der christlichen Milde im Widerspruch stehend; die Juden seien durch die Gnade der Päpste geschützt und dürften nicht widerrechtlich bedrückt werden. Er weist seinen Vikar in der Stadt an, gegen diejenigen, welche die Juden kränken und verletzen, mit kirchlichen Zensuren einzuschreiten.[4])

Wahrscheinlich hat der jüdische Leibarzt des Papstes,[5]) der erste von dem die Geschichte meldet, seinen Einfluss bei seinem Gebieter zu Gunsten seiner Glaubensgenossen geltend gemacht. Jizḥak b. Mordkhai oder, wie er italienisch genannt wurde, Maestro Gajo[6])

[1]) Einleitung der Bulle Eugens IV. (Stern I. 43).

[2]) Rég. de Nic. IV. Nr. 313 vom 29. August 1288.

[3]) Quare ipsi pressi tam infestis angustiis humiliter implorarunt super hoc presidium apostolice pietatis.

[4]) Rég. de Nic. IV. No. 4184; Theiner Cod. dipl. I 315 No. 486.

[5]) In dem ersten Schreiben Zeraḥias an Hillel b. Šemuel (veröffentlicht von Kirchheim אוצר נחמד II 124 f.) findet sich, wie Carmoly א"נ III 110 (vgl. Josts Isr. Annalen I 86) mitteilt, in der Pariser Handschrift an zweiter Stelle bei dem Namen Jizḥak der Zusatz רופא האפיפיור.

[6]) Gajo scheint der übliche italienische Name für Jizḥak gewesen zu sein (Steinschneider א"נ II 236), jedoch wohl kaum als Übersetzung von Jizḥak gleich Gaudio; vgl. Dukes א"נ III 153.

war bereits in den sechziger Jahren des Jahrhunderts als äusserst tüchtig in seiner Wissenschaft und als ein Mann von umfassendem allgemeinen Wissen in Rom bekannt, und ein Vierteljahrhundert später war er ein gefeierter Arzt, dem auch äusserlich das Glück hold war.[1]) Wüssten wir nicht ohnehin, dass Maestro Gajo ein hervorragender Arzt war, so würde schon die blosse Thatsache, dass der Papst sich ihm anvertraute, ein hinlänglicher Beweis sein. Es waren nicht nur die Hindernisse zu überwinden, welche die kirchlichen Vorschriften boten, ehe ein Jude des Papstes Leibarzt werden konnte; vielleicht noch mehr Schwierigkeiten bereiteten die Anfeindungen und die Missgunst der christlichen Ärzte. Der bereits erwähnte französische Arzt, der den Sekretär Martins IV. behandelte, führt bittere Klage über seine christlichen Kollegen, die aus Brotneid die jüdischen Ärzte verdächtigten. Die jüdischen Ärzte müssten, wenn sie sich dieser Konkurrenz gegenüber halten wollten, ganz besonders Tüchtiges leisten.[2]) Jizḥak studierte auch die Schriften arabischer Ärzte; in seinem Auftrage übersetzte Nathan aus Cento das Werk des ʿAmmâr ibn ʿAlî al Muʿsulî über Augenheilkunde.[3]) Ausser mit der Medizin beschäftigte er sich auch mit dem Studium der Philosophie.[4]) Er wird als ein Grosser in Israel bezeichnet, dessen Name in Juda bekannt sei.[5]) ʿImmanuel nennt ihn einen „Frommen“ und versetzt ihn und seinen Sohn Benjamin, der demnach ebenfalls bereits vor 1330 gestorben ist, ins Paradies.[6]) Er war ein hochgeschätztes Mitglied des Kreises philosophisch gebildeter Männer in Rom; mit Zeraḥia b. Śealthiel stand er in freundschaftlichen Beziehungen,[7]) und

---

[1]) In dem ersten Schreiben des Hillel b. Šemuel an ihn (טעם וקנים 70b ff., חמדה גנוזה 18a ff, קובץ תשובות הרט"בם ואגרותיו Teil III 13c ff.) כי זה כמה שמעתי עליך טובות גדולות ונפלאות וכי הוספת מעלות חכמה תוספת מרובה עד מאד על המעלה הראשונה אשר בה ראיתיך Hillel hatte, wie er in demselben Briefe angiebt, vor langer Zeit in Rom in persönlichem Verkehr mit ihm gestanden. Hillels Aufenthalt in Rom fällt in die erste Zeit nach seiner Rückkehr aus Barcelona, wo er bis 1262 oder 1263 weilte; s. unter Literatur!

[2]) ס' הישר Cap. 4 bei Güdemann 337.

[3]) Cod. de Rossi 1344; s. Perreau in Bollettino ital. degli stud. orient. I 280; Steinschneider Hebr. Übersetzgn. 670. Der dort genannte R. Jizḥak ist wohl kein anderer als Maestro Gajo.

[4]) החל ברפואות ויכל בטבעיות ויגבה לבו באלהיות וישלמו בו מעלות המדות ומעלות שכליות (Hillels erstes Schreiben, Einleitung).

[5]) Das. גדול בישראל נודע ביהודה.

[6]) ʿImmanuel, Maḥberoth XXVIII (ed. Willheimer p. 230a unten).

[7]) Zeraḥias erstes Schreiben an Hillel א"ן II 124.

mit Hillel b. Šemuel verknüpfte ihn während dessen Aufenthalts in Rom ein enges Freundschaftsverhältnis. Seit Hillel Rom verlassen hatte, hörte allerdings der direkte Verkehr auf; als aber Jizḥak im Jahre 1290 wieder mit Hillel in Beziehungen trat, lebte die alte Freundschaft wieder auf. Hillel, der in der Zwischenzeit mit lebhafter Freude von Jizḥaks Erfolgen gehört hatte, nennt ihn bei aller Ehrfurcht, die er ihm zollt, „seinen Bruder“.[1]) Seine Kenntnisse und seine Stellung verschafften ihm naturgemäss in der jüdischen Gemeinde Roms hohes Ansehen, man suchte sich seiner gewichtigen Stimme stets zu versichern.[2]) Seine Stellung am päpstlichen Hofe scheint er selbst trotz der Achtung, deren er sich erfreute, stets für gefährdet gehalten zu haben; mit ängstlicher Vorsicht vermied er alles, was man zu seinem Schaden hätte ausnutzen können. Selbst seine Korrespondenz scheint von seinen Feinden mit Argusaugen überwacht worden zu sein.[3])

Maestro Gajo und der Gelehrtenkreis Roms verfolgte mit Anteil die Kämpfe um Maimunis Schriften. Das lebhafte Interesse an den Werken dieses Mannes bethätigte die Gemeinde durch die Entsendung des R. Simḥa mit dem Auftrage, ein Exemplar von Maimonides' Mišnahkommentar zu beschaffen.[4]) Als im Elul 1611 aer. Sel. (August 1299) Maimunis Enkel David starb, der so thatkräftig in die Fehde um die Schriften seines Grossvaters eingegriffen hatte, verlieh die römische Gemeinde ihrer Verehrung für den Meister und dessen Enkel durch ein an den Sohn des Verstorbenen, Abraham, gerichtetes Beileidsschreiben Ausdruck.[5])

Als R. Simḥa von seiner mühevollen Reise heimkehrte, mag er über die Veränderung der Lage der Gemeinde, die inzwischen vor sich gegangen, betroffen gewesen sein. Während seiner mehrjährigen Abwesenheit hatte sich ein Gewitter zusammengezogen, das den Fort-

---

[1]) Hillels Schreiben an Jizḥak כי גם ארכו היטים ונושנו העתים מן היום אשר נתחברנו בעיר רומי וכו', ferner ועתה מקרוב בא הנה סוחר . . . והשליטני עד מאד בעל פה מצידך וכו' sowie die S. 253 Anm. 1 angeführte Stelle.

[2]) Vgl. das. die Stelle ולכן מפחדתי פן נתפשטו הבליו ושקריו גם שם בקהל ברומי וכו'. So auch später in dem Streite zwischen Zeraḥja und Hillel.

[3]) Er hatte einem nach Forli reisenden Kaufmann einen Brief an Hillel übergeben, denselben jedoch aus Furcht wieder zurückgenommen. Hillel will nach dem Grunde dieser Furcht nicht fragen; er glaubt ihn zu kennen, dürfe ihn aber in diesem Falle nicht äussern (Schreiben an Maestro Gajo ואולי ידעתי וכו').

[4]) Siehe Literatur!

[5]) Cod. Paris 708[7]; veröffentlicht in Goldbergs מעשה נסים (Paris 1867) p. XII.

bestand der Gemeinde auf das Schwerste bedrohte. Auf Nicolaus IV. war nach langer Sedisvakanz und dem tragikomischen Intermezzo des Pontifikats Coelestins V. am 24. Dezember 1294 der stolze, hochfahrende Benedetto Gaëtani als Bonifaz VIII. gefolgt, der fast noch kühner als Gregor VII. und Innocenz III. den Gedanken der Weltherrschaft des Papsttums erfasst und zur Ausführung zu bringen gesucht hat. Das Jubiläumsjahr 1300 war ein glänzender Triumph, der aller Welt die allbezwingende Macht des römischen Bischofs vor Augen führte. Um so tragischer erscheint bald darauf der jähe Sturz des Papstes. Am 23. Januar 1295 hielt Bonifaz, der auf Lebenszeit zum Senator von Rom ernannt worden war, mit unerhörtem Prunk seinen Einzug in Rom. Im Stadtviertel Parione am Monte Giordano kam vom Marsfelde her die Judenschole hebräische Hymnen singend dem Papste, der soeben die Tiberbrücke überschritten hatte, entgegen. Demütig beugte sie das Knie und überreichte dem Kirchenfürsten eine reich geschmückte Thorahrolle mit der Bitte dem göttlichen Gesetze seine Ehrfurcht zu bezeugen. Verachtungsvoll reichte Bonifaz die Thorahrolle nach hinten wieder herab: das Gesetz verdiene Anerkennung und Verehrung, verdammenswert aber sei die falsche Auslegung der Juden, die nicht glauben wollten, dass Christus bereits als Messias erschienen sei.[1])

Geringfügige Anlässe waren die Ursache zu dem Kriege des Papstes mit den Colonna. Bonifaz predigte gegen zwei seiner Kardinäle und deren Verwandte das Kreuz und hatte die Genugthuung, das stolze Geschlecht gedemütigt zu seinen Füssen zu sehen. Im September 1298 fiel Palestrina; in Trauerkleidern, den Strick um den Hals, beugten die Colonna vor dem siegreichen Papst das Knie. Die Colonna waren als Ketzer erklärt worden; wer sie begünstigte, verfiel nach einer am 18. November 1297 erlassenen Bulle der Inquisition,[2]) die noch Jahre nachher unter den wirklichen oder angeblichen Anhängen der Colonna aufräumte.[3]) Das Delatorentum wurde begünstigt und geradezu geweckt durch die Bestimmung, dass die Namen derjenigen, welche gegen „mächtige Personen“ als Kläger oder Zeugen vor dem Inquisitionsgerichte auftraten, den Angeklagten nicht bekannt

---

[1]) Kardinal Jakob Stefaneschi, de electione et coronatione S. D. Bonifacii Papae VIII lib. II v. 285 ff. bei Muratori Script. III[1] p. 652[b]; s. Muratoris Bemerkungen z. St.

[2]) Raynald ann. eccl. 1297 n. 41.

[3]) s. Gregorovius V 524 Anm. 1 nach Archiv Gaetani XXXVII n. 31.

gegeben werden sollten, weil die Kläger oder Zeugen dadurch gefährdet werden könnten.[1]) Durch diese Verordnung waren die Römer geradezu aufgefordert worden, einen jeden, gegen den sie feindselige Gesinnung hegten, dem Inquisitionstribunal zu denunzieren, ohne die Wahrheit ihrer Aussage in einem ordentlichen Gerichtsverfahren beweisen zu müssen. Den Juden gegenüber wurde von dieser Befugnis ein überaus reichlicher Gebrauch gemacht; die Inquisitoren erklärten die Juden, da sie vermögend seien, von vorn herein für „mächtig", weigerten sich demzufolge, ihnen die Namen der Kläger bekannt zu geben und schnitten ihnen so die Möglichkeit ab, sich hinreichend zu verteidigen. Die gequälte Gemeinde wandte sich schliesslich mit bitterer Klage und dringendem Gesuch an den Papst, der durch die Bulle „Exhibita nobis" vom 13. Juni 1299 mit Rücksicht darauf, dass die Juden trotz ihres Reichtums keine Macht besitzen, sie für „machtlos" (impotentes) erklärte, die Vergünstigung für die Kläger und Zeugen demgemäss ihnen gegenüber aufhob; es sei denn, dass die Macht des angeklagten Juden notorisch sei.[2]) Die Bulle wirft einiges Licht auf die Hinrichtung eines angesehenen Mitgliedes der römischen Gemeinde, Elia aus der Familie de Pomis,[3]) am 20. Thammuz 5058 (1. Juli 1298).[4]) Es war ein Schlag gegen die ganze Gemeinde ge-

[1]) Folgt aus der Bulle „Exhibita nobis" vom 13. Juni 1299 (Rég. de Bonif. VIII No. 3063 tom. II col. 412).

[2]) Eine gleiche Bulle zu Gunsten der Juden in Venaissin von 7. Juli 1299 (das. No. 3215 col. 488).

[3]) David de Pomis, geboren 1525, führt in der Vorr. zu seinem Lexikon צמח דוד seinen Stammbaum auf 9 Generationen, bis auf Elia den Heiligen zurück. Dass der Heilige hier so viel ist als der Märtyrer, scheint die Legende zu beweisen, dass an seinem Grabe sieben Tage lang brennende Lichter gesehen wurden. Rechnet man von 1525 für die 9 Generationen 260—270 Jahre zurück, so würde sich als Geburtsjahr für Elia etwa 1260 ergeben. Im Widerspruch damit steht allerdings Davids Angabe, dass zur Zeit der Abfassung seines Buches (1587) 420 Jahre seit Elias Tode verstrichen seien. Allein diese 420 Jahre sind für die offenbar lückenlose Geschlechtstafel ohnehin ein viel zu weiter Zeitraum. Brüll, Jahrb. VII 173 übersetzt עשרים וארבע מאות שנה fälschlich mit „2400 Jahre"; seine Schlussfolgerungen sind daher hinfällig. Berliner II 1 S. 57 nimmt ebenfalls an, dass der 1298 hingerichtete Elia mit dem von de Pomis genannten identisch sei, während er S. 23 berichtet, dass die Nachkommen dieses Elia de Pomis „beim Beginn des 12. Jahrhunderts Rom verliessen"!

[4]) Dies ist von den verschiedenen angegebenen Daten das einzig mögliche; s. Cohen bei Berliner in Kobez 'al jad IV 27. Die Angabe des Jahres 1230 — nach der Zerstörung des Tempels — in dem Klageliede (das. 34), schliesst jede andere Annahme aus.

plant, und Elia, der ein Vorsteher- oder Rabbineramt bekleidete [1]) und daher jedenfalls zu allererst in den Prozess verwickelt wurde, wendete das drohende Unheil von der Gemeinde ab, indem er sich freiwillig dem Tode preisgab, [2]) vermutlich dadurch, dass er gestand, was man von ihm verlangte, und die ganze Schuld auf sich nahm. Elia sollte der Feuer- und Wasserprobe unterworfen werden [3]) und fand in den Flammen seinen Tod. [4]) Der eigentliche Beweggrund zu dieser Verfolgung war das Verlangen nach dem Vermögen der Verurteilten, [5]) das jedenfalls konfisziert wurde. Die übrigen Glieder der Familie de Pomis verliessen nach diesen traurigen Vorfällen Rom und siedelten sich zum grössten Teile in Spoleto an. [6]) Die römischen Juden, die durch das heldenmüthige Märtyrertum Elias vom Untergange gerettet waren, betrauerten ihn aufrichtig und bewahrten ihm ein ehrendes Andenken; zwei unbekannte Dichter geben in Klageliedern ihrem Schmerze über Elias Tod Ausdruck. [7])

Aus dem Pontifikate Bonifazius' VIII. ist ein Aktenstück von höchster Bedeutung für die römischen Juden erhalten. Am 12. Juni 1297 bestätigte der Senator Pandolfo de Savelli in Gegenwart der palatinischen Richter Angelo Malaspina, Velactano de Velletri und Heinrich Octavianus sowie der geladenen Zeugen, des Notars Thomas de Capellis und Angelo Tubatore die Statuten der römischen Kaufmannsgilde, nach denen die Juden und Kleiderhändler, welche in der Stadt ihr Gewerbe hausierend betrieben, der Gerichtsbarkeit der Kaufmannschaft unterstellt wurden. [8])

Das Jahr 1300 sah Bonifaz auf dem Gipfel seiner Macht; allein bald darauf kam der Streit mit Philipp dem Schönen von Frankreich

---

[1]) Vgl. Ausdrücke wie רוח אפינו משיח ה' u. dgl. in den Klageliedern (Kobez 30 ff.).

[2]) בטוחו ויעל עולת נדבה ורצון נפשו בשמחה ובטוב לבב ועלצון וכו' (Kobez 31), נתן כופר נפשו בעד כטהים (das. 32), לה' העלה נדבה נפשו בשמים, כפר בעדו ובעד כל עם אטוני (das. 33) u. ä.

[3]) גזרה היתה בעוד יום או יומים יבוא (Kobez 31), לבוא באש ובטים הדפו באש או תעבירו בטים (das. 33).

[4]) עולת נדבה (Kobez 31), מוקטר מוגש....אשה הוא ריח ניחוח לה' (das. 33) u. ä.

[5]) אויב חושק אלילי בספו (das. 31).

[6]) David de Pomis צמח דוד Vorr.

[7]) אלי אלי למח עזבתני (Kobez 30 ff.) und אלהים בעלונו אדונים (das. 33ff.).

[8]) Papencordts Nachlass XII 25 (Mscr. der Kgl. Bibl. in Berlin) nach einem Mscr. der Biblioth. Alteria cod. XVIII G III fol. 420 (No. 119). Dort als Datum 1296 angegeben; allein Pandolfo Savelli hat erst am 13. März 1297 das Senatorenamt übernommen; s. Gregorovius V⁴ 515 Anm. 2.

offen zum Ausbruch. Der verräterische Überfall in Anagni brach die Kraft des greisen Papstes, der die erlittene Schmach nicht verwinden konnte. Mitten unter äusseren Wirren starb nach kaum neunmonatlicher Regierung sein Nachfolger Benedikt XI. Clemens V., nach nahezu einjähriger Sedisvakanz zum Papst gewählt, verlegte seine Residenz nach Frankreich. Für die Geschichte der Stadt Rom und ihrer Bewohner, somit auch für die Geschichte der römischen Juden, ist dieser Schritt von einschneidender Bedeutung. Wie einst die Verlegung des Kaisersitzes nach Byzanz, so bezeichnet der Beginn des „babylonischen Exils der Päpste" den Abschluss einer grossen Epoche in der Geschichte Roms. Neue Verhältnisse treten in die Erscheinung, neue Mächte kommen auf, die auch auf die Geschicke der jüdischen Gemeinde bestimmend einwirken.

Kultur- und Sittengeschichtliches aus dieser Periode.

Während die äussere Geschichte der jüdischen Gemeinde in Rom in dieser Periode kein sehr erfreuliches Bild bietet, während die Kämpfe des geistlichen und des weltlichen Schwertes, die erstarkende Weltmacht des Papsttums und der religiöse Fanatismus die Geschicke der Gemeinde ungünstig beeinflussen und zuweilen ihren Fortbestand in Frage stellen, ruht der Blick des Geschichtsschreibers mit Befriedigung auf den Zuständen innerhalb der Gemeinde. Scheinbar unbehindert durch die einschränkende und einengende Gesetzgebung, die Belästigungen der Regierung und des Pöbels, entfaltet sich hier fast auf allen Gebieten ein frisches, reges Leben. Handel und Gewerbe werden eifrig betrieben, der Wohlstand der Gemeinde nimmt zu, die Wissenschaft wird eifrig gepflegt, an allen geistigen Bewegungen, nicht nur innerhalb der Judenheit, nehmen die römischen Juden teil, und überall unter den Glaubensgenossen erfreut sich die römische Gemeinde eines hohen Ansehens, das sie keineswegs der grossen Zahl ihrer Mitglieder zu verdanken hat. Die Einwohnerzahl Roms war das ganze Mittelalter hindurch eine geringe. Der normannische Brand vollends hatte die Bewohnerschaft dezimiert. Benjamin von Tudela zählte ungefähr 200 jüdische Familien in Rom,[1]) was etwa einer Zahl von 1000 Seelen entsprochen haben mag. Nichtsdestoweniger war die römische Gemeinde während jener ganzen Periode wohl auch der Kopfzahl nach die bedeutendste in Italien. Ein provencalischer

[1]) Itinerary ed. Asher p. 8.

Reisender, Jâkob b. Jehuda, berichtet im Jahre 1304 sogar, dass auf dem ganzen Wege von der Provence bis Rom keine jüdische Gemeinde anzutreffen sei.[1]) Die Bemerkung ist in dieser Form unrichtig; sie darf indes vielleicht in dem Sinne verstanden werden, dass keine grössere Gemeinde an dieser Strasse lag.[2])

Die Wohnsitze der Juden in Rom waren wenigstens zu Beginn dieser Periode noch dieselben wie in früheren Zeiten, vor allem war Trastevere von ihnen bewohnt. Der Ahnherr der Pierleoni hatte hier seinen Palast.[3]) In späterer Zeit, allem Anscheine nach etwa seit dem normannischen Brande, der gerade diesen Stadtteil furchtbar verheert hatte, wohnte der weitaus grösste Teil der Juden auf dem linken Tiberufer, wo ebenfalls schon seit alter Zeit jüdische Niederlassungen bestanden.[4]) Dies erhellt deutlich daraus, dass Benjamin von Tudela es für notwendig findet, einen angesehenen römischen Juden Jeḥiel durch die Bemerkung „der in Trastevere wohnt" von dem gleichnamigen Finanzminister Alexanders III. zu unterscheiden. Im Trastevere stand noch die alte Synagoge, die in vergangenen Jahrhunderten zweimal vom Pöbel zerstört, aber unter dem Schutze der Regierung wieder aufgebaut worden war.[5]) Im Laufe der Zeit war sie reich ausgestattet worden; der Brand im Jahre 1268 zerstörte dort nicht weniger als 21 Thorahrollen.[6]) Hier war auch die alte „Judenstrasse",[7]) hier lag der in mehreren Urkunden des 11. Jahrhunderts dem Bischof von Porto zugesprochene fundus Judaeorum.[8]) Die hauptsächlichsten Wohnstätten der Juden standen jedoch auf dem

---

[1]) מנחת קנאות Brief 53 p. 115.

[2]) In Genua und Ferrara, wohl auch in Bologna waren jüdische Gemeinden (s. Hillels Briefe an Maestro Gajo in חמדה גנווה 18 ff.); ebenso wohl in Perugia (Immanuel Maḥb. VIII. (ed. Willheimer 68 b)). Nördlich von Rom bestanden Gemeinden ausser den genannten u. a. in Venedig, wo Ješâia b. Mali de Trani (שה"ל I 111 (42^{a}_{12})), in Verona, wo Elâzar b. Šemuel, in Pesaro, wo Abraham b. Josef lebte, in Ancona (Maḥb. XXIV. (W) 191 ff.), in Fermo (Maḥb. Einltg. und X 77^{a}_{20}), aller Wahrscheinlichkeit nach auch in Forli, dem Wohnorte Hillels b. Šemuel, wohl auch in Spoleto, wo sich nach 1298 der grösste Teil der Familie de Pomis niederliess. (David de Pomis צמח דוד Vorr. s. o. S. 256.)

[3]) s. o. S. 214.

[4]) s. o. S. 38. 142.

[5]) s. o. S. 123. 131.

[6]) Zunz Ritus 128; s. o. S. 243.

[7]) Rodocanachi 23; s. o. S. 141.

[8]) Urkunde Benedikts VIII. 1018, Benedikts IX. 1033, Leos IX. 1049 bei Ughelli, Italia sacra I 116. 103. 121, vgl. Marini, Papiri diplomatici 66. 86.

linken Ufer des Tiber etwa auf dem Boden des alten Marsfeldes. Sie bewohnten bereits damals im grossen und ganzen denselben Stadtteil in welchen sie Jahrhunderte später Paul IV. einschloss, d. h. die unmittelbar am Tiber gelegene Gegend vom Pons Fabricius aufwärts, der von ihnen den Namen „Judenbrücke“ führte [1]) und dem gegenüber am Ausgange des Judenviertels das Marcellustheater, nunmehr die Burg der Pierleoni lag. Von einem eigentlichen Judenviertel (Judaica), wie es z. B. bereits 1005 in Salerno erwähnt wird, [2]) ist jedoch nirgends die Rede. Ein Teil der Juden wohnte sogar in beträchtlicher Entfernung vom Tiber am nordöstlichen Ende der Stadt; eine Urkunde vom Jahre 1264 spricht von einem Mons Judaeorum, der in dem campus Judei vor der porta Nomentana lag. [3])

Infolge der Übersiedlung der Juden auf das linke Tiberufer stand die alte Synagoge im Trastevere ausserhalb des Judenquartiers; das religiöse Leben konzentrierte sich um das wohl Ausgang dieser Periode im Rione della Regola in der Nähe von St. Thomas errichtete Hauptbethaus, schlechthin „die Synagoge“ genannt. [4]) Sie wird in der Lebensgeschichte Cola di Rienzis erwähnt, dessen elterliches Haus unterhalb der Synagoge lag. [5]) Ausser diesen beiden Synagogen sind vier Bethäuser bekannt, welche von Privaten oder kleinen Gemeinden gegründet und unterhalten wurden. Im Herbst 1101 errichtete Nathan b. Jeḥiel in Gemeinschaft mit seinem Bruder Abraham eine Synagoge; [6]) gegen Ende des 13. Jahrhunderts bestand ferner eine Synagoge der Bozecchi, in welcher am Donnerstag, den 10. Jjar 5040 (11. April 1280), ein Gemeindebeschluss gefasst wurde. [7]) Zu Beginn des 14. Jahr-

---

[1]) s. o. S. 142. Auch in dem Liber censuum Rom. Eccl. des Cencius Camerarius (später Honorius III.) wird die Brücke als pons Judaeorum bezeichnet (Honorii III. Opp. ed. Horoy I. 501).

[2]) Urkunde bei Meo, Annali critico-diplomat. del regno di Napoli VI. 368; de Renzi, Storia della scuola medicina di Salerno (2. ed. 1857) 162.

[3]) Adinolfi, Roma nell' età di mezzo I 106. Ein Mons Judaicus wird auch in Marseille erwähnt (Urkunden vom Jahre 1222 und 1246), s. Rodenberg, Epp. saec. XIII tom. II 176 No. 236, ähnlich auch 1135 in Rimini, s. Pflugk-Harttung, Acta. Pont. Rom. ined. III No. 39 p. 33.

[4]) כנסת. 'Immanuel Maḥb. XX. 161a.

[5]) Vita Nicolai Laurentii II. 1.

[6]) Schlussgedicht zum 'Arukh (ed. Kohut VIII 301); s. o. S. 220.

[7]) Berliner, Pletath Soferim 9; cod. Oxf. (Neub.) 1058 XI 9, cod. Halberstam 226 fol. 407b; s. o. S. 250.

hunderts wird eine Synagoge des R. Joab erwähnt.[1]) Die Synagoge der Gallichi, in welcher Mittwoch, den 1. Tebeth 5084 (30. November 1323) im Gemeindebeschluss gefasst wurde,[2]) ist vielleicht von französischen Juden nach ihrer Vertreibung aus ihrer Heimat (1306) gegründet worden.

Über die Verfassung der Gemeinde wissen wir fast nichts. Der staatlichen Behörde gegenüber waren die Juden wie schon in der früheren Periode als Schole organisiert. Bemerkenswert ist, dass die Benennungen, welche ursprünglich die Gemeinde bezeichneten, allmählich für die Gotteshäuser in Anwendung kamen. Der Ausdruck proseucha, der für das Gotteshaus in der ältesten Zeit üblich war,[3]) verschwindet bereits in der Kaiserzeit, und der ursprünglich die Gemeinde bezeichnende Ausdruck synagoga tritt an seine Stelle.[4]) Die gleiche Wandlung machte in dieser Periode der Begriff schola durch, indem er nicht nur auf die Gemeinde sondern auch auf das Gotteshaus angewendet wurde.[5]) An der Spitze der Gemeinde stand das Rabbinatskollegium, das aus drei Mitgliedern bestanden zu haben scheint,[6]) und dem vermutlich auch der jedesmalige Vorsteher der thalmudischen Hochschule angehörte. Die Namen der Mitglieder des Rabbinatskollegiums während des 11. und 12. Jahrhunderts, soweit dieselben überliefert sind, sind oben aufgeführt.[7]) Aus dem 13. Jahrhundert kennen wir eine grosse Zahl gelehrter Männer in Rom, aber nur von wenigen erfahren wir, ob sie ein Gemeindeamt bekleidet haben. Als sicher darf dies für die folgenden Männer gelten: Meïr b. Mošeh.[8])

---

[1]) cod. Paris 976[1] Schreibervermerk.

[2]) Berliner, Pletath Soferim a. a. O., cod. Oxf. 1058, Halberst. 226 a. a. O.

[3]) s. o. S. 39.

[4]) Ambrosius Ep. $40_{14.\ 21}$. Cod. Theod. XVI. $8_{9.\ 12.\ 20.\ 21}$. Cassiod. Var. II 27. IV 43. Greg. M. Epp. VIII 25. IX 55 u. ö.

[5]) In einem Edikt Philipp Augusts II. von Frankreich vom Jahre 1183 heisst es: nam omnes synagogae Judaeorum, quae scilicet scholae ab ipsis vocabantur (Rigord., de gestis Philippi Augusti bei Bouquet, Recueil (nouv. éd.) XVII 10); s. ferner Scuola Siciliana (Bd. II 117) u. dgl. m.

[6]) So zu Beginn des 11. Jahrhunderts nach cod. de Rossi 563 (s. o. S. 212) und um das Jahr 1130 s. Luzatto בית האוצר I 59.

[7]) s. o. S. 220. 227.

[8]) שבולי הלקט I (ed. Buber) 296 (139 b $_{41}$) וכמדומה אני שראיתי למורי הר"ר מאיר בר' משה זצ"ל . . . . היה מצריך לחזור לתקיעה וכו' und שה"ל II 63 (=תנ"א 90 Ende), wo von einer Entscheidung Meïrs bei einer Hochzeit in Rom berichtet wird. Cod. Halberst. hat מעשה ברומא, während Thanja מרומא und cod. Add. 653 der Univ.-Bibl. in Cambridge (fol. 98 a) מעשה זה בדורינו.

Abraham ben Jeḥiel ʿAnaw, der Vater des Verfassers des שבולי הלקט,[1] Jehuda b. Benjamin ʿAnaw,[2] Sabthai b. Šelomoh[3] und Simḥa, der im Auftrage der römischen Gemeinde 1296 nach Spanien reiste, um ein Exemplar von Maimonides' Mišnahkommentar zu beschaffen. Der 1298 hingerichtete Elia de Pomis hat das Amt eines Vorstehers, oder eines Rabbiners bekleidet;[4] auch der Dichter ʿImmanuel b. Selomoh scheint als Vorsteher oder als Gemeindesekretär der römischen Gemeinde Dienste geleistet zu haben.[5] Überhaupt scheint spätestens seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, wahrscheinlich jedoch bereits früher die administrative und die religiöse Leitung, die zu Beginn dieser Periode demselben Kollegium anvertraut war, getrennt worden zu sein. Bereits bei dem festlichen Einzuge Alexanders III. im Jahre 1165 werden ausser den Fahnenträgern die „stratores, scriniarii, iudices cum advocatis" der Juden erwähnt.[6] Dem iudex entspricht der Titel דיין, den wir im Anfange des 14. Jahrhunderts finden,[7] die stratores sind vermutlich identisch mit den von ʿImmanuel und Kalonymos erwähnten פרנסים,[8] die Erwähnung der advocati macht es sehr wahrscheinlich, dass bereits damals in Rom das Amt der ממונים bestand, das wir im 13. Jahrhundert in Candia und in Corfu finden.[9] Unter den scriniarii sind vielleicht die Gemeindesekretäre oder die „Schriftgelehrten", d. h. die Rabbiner, zu verstehen. Von sonstigen Gemeindebeamten wird nur noch der Vorbeter (חזן) erwähnt.[10]

Die römischen Juden waren, wie Benjamin berichtet, von Abgaben befreit, d. h. sie hatten keine besondere Judensteuer zu zahlen. Die

---

[1]) שה״ל I 77 אבא מרי ר׳ אברהם וצ״ל הנהוג וכו׳.

[2]) שה״ל I 185 (72$^{a}_{16}$) offenbar Fehler] ומורי ר׳ יהודה אחי שני נר״ו היה נמנע [für מונע מלהדליקה וכו׳.

[3]) Jeḥiel b. Joab nennt ihn in seinem Briefe (Berliner, Magazin XVII hebr. Abteilg. 37 ff.) מרנא ורבנא.

[4]) s. o. S. 257.

[5]) Vgl. Maḥb. XXI 171 אשב בראש עם כמלך und Redewendungen wie מי יכתוב אגרותיך אל האיים הרחוקים ומי יחוק חקקי, אביר הרועים ומורה המורים והמצות והחקים (das. 173^{b}). Im Auftrage der Gemeinde schrieb er den Brief an Šemuel von Arles wegen Kalonymos' Rückkehr (das. XXII 184 f.) u. dgl. m.

[6]) Muratori. Antiqu. I. 896; Raynald a. a. 1165.

[7]) Jehuda הדיין bei ʿImmanuel Maḥb. XXVIII 230^{a}.

[8]) Jehuda הפרנס das. und der Vorsteher Šabthai bei Kalonymos טם׳ פורים ed. Ven. f. 23^{b}.

[9]) s. Literatur.

[10]) Maḥb. XX 161^{a}.

Päpste huldigten zum Teil der Anschauung Gregors d. Gr., der sich stets geweigert hatte, von den Juden irgend etwas anzunehmen.[1]) In späterer Zeit wurde das allerdings vielfach anders. Gregor IX. wurde — wahrscheinlich grundlos — offen beschuldigt, von den Juden durch Geld zum Erlass der Schutzbulle, veranlasst worden zu sein,[2]) und der Abgesandte der jüdischen Gemeinde zu Montpellier, der von dem goldgierigen Nikolaus III. ein Pivilegium für die Juden seiner Vaterstadt erhielt, war genötigt, von einem Marseiller Bürger eine grössere Summe zu entleihen, um die Forderungen des päpstlichen Hofes zu befriedigen.[3]) Eine Abgabe hatten die Juden zu entrichten, so oft sie dem Papst bei seinem Krönungszuge unter Darreichung einer Thorahrolle ihre Huldigung darbrachten. An diesen Tagen hatten sämtliche Peregrinenscholen Roms eine bestimmte Steuer an die päpstliche Kammer zu liefern; die Leistung der Judenschole bestand in 2 Pfund Zimmt und 1 Pfund Pfeffer,[4]) bei dem Preise dieser Gewürze in damaliger Zeit eine ziemlich hohe Abgabe. Dafür erhielten sie an diesen Tagen als Presbyterium mehr als die anderen Scholen, nämlich 20 Provisini.[5]) Diese Huldigung fand statt, wenn der Papst nach seiner Wahl sich in feierlichem Zuge zur Krönung nach dem Lateran begab, und ferner so oft er an hohen Festtagen mit der Tiara geschmückt, durch die Stadt zog, namentlich am Osterfeste. Die prächtig geschmückte Thorahrolle in der Hand erwarteten die Juden gleich den übrigen Scholen den Kirchenfürsten und sangen Lobpsalmen in hebräischer Sprache. War der Zug an der Stelle angelangt, wo die Juden standen, so reichte der Rabbiner oder Vorsteher mit gebeugtem Knie dem Papste die Thorahrolle mit der Bitte, dem Gesetze Mosis seine Verehrung zu erweisen. Die stereotype Antwort des Papstes enthielt eine Anerkennung des Gesetzes, aber eine Verdammung der Auslegung und religiösen Übung der Juden, die in ihrer Verstocktheit nicht anerkennen wollten, dass in der Person Christi der verheissene Messias bereits erschienen sei. Meist fügte jedoch der Papst noch die Versicherung seines Schutzes hinzu. Dann reichte er verächtlich die

---

[1]) Joh. Diac., Vita S. Gregorii M. IV 49 (Migne 75_{207}).

[2]) Raynald ann. eccl. a. a. 1235 n. 21, vgl. Matth. Paris. ed. Wats (London 1640) p. 410.

[3]) Blancard, Documents inédits sur le commerce de Marseille, Part IV No. 17 (tom. II p. 416); s. o. S. 246.

[4]) Ordo Romanus XII bei Mabillon, Mus. It. II 200, Migne 78_{1089}. Ordo XIX des Cencius Camerarius (Honorii III. Opp. ed. Horoy I 72).

[5]) Mabillon das. 188. 196, Migne das. 1080.

Rolle wieder herab und ritt weiter. Oft genug kam es bei solchen Aufzügen vor, dass die Juden durch die Menge des schaulustigen Volkes arg ins Gedränge kamen und verhöhnt und verletzt wurden.[1]) Die Begrüssung fand zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Stellen statt. Der Ordo des Kardinals Jacobus Caietanus weist den Juden ihren Platz vor der Kirche des heil. Nicenius an.[2]) Nach den Bestimmungen aus der Mitte des 12. Jahrhunderts empfingen die Juden den Papst am Turme des Stephan im Viertel Parione vor dem sagenhaften Palast des Cromatius.[3]) War der Papst ausserhalb Roms gewählt oder konsekriert worden, so wurde er bei seinem Einzuge in die Stadt feierlich begrüsst. Vor der Kapelle der heil Maria Magdalena am Fusse des Monte Mario sollte er, wie ein unter Gregor X. 1272 erlassenes Regulativ bestimmt, Halt machen, mit den Kardinälen das Gotteshaus betreten und dort Pluviale und Mitra in Empfang nehmen. „Dann setzt er zu Pferde seinen Weg fort; da kommen ihm die Juden mit ihrem Gesetzbuche unter Lobgesängen und alle Gemeinden (ecclesiae) der Stadt in feierlicher Prozession entgegen.“[4]) In gleicher Weise huldigten die Juden dem Kaiser bei seiner Krönung. Als Heinrich V. 1111 seinen Einzug in Rom hielt, empfingen ihn vor dem Thore die Juden, im Thore die Griechen mit Lobgesängen.[5]) Sonst war ihr Platz bei der Kaiserkrönung derselbe wie bei der Papsthuldigung.[6])

In der Verpflichtung der Juden zur Teilnahme an diesen Begrüssungsfestlichkeiten lag durchaus nichts Erniedrigendes, da sie ja in dieser Hinsicht allen anderen Scholen vollständig gleichgestellt waren. Nur die Form der Huldigung und ihre Aufnahme durch den Papst machte die inferiore Stellung der Juden immer wieder offenbar, und der Pöbel liess sie dies in der Regel schmerzlich empfinden. Über-

---

[1]) Muratori, Script. III 1 p. 652.

[2]) Mabillon das. 268, Migne das. 1158.

[3]) Ordo XII. bei Mabillon 188, Migne 1080, Ordo XI. bei Mabillon 143, Migne 146; vgl. das Gedicht des Kardinals Jacopo Stefaneschi über die Krönung Bonifaz' VIII. lib. II V. 285 ff. (Muratori Script. l. c.):

Ecce super Tiberim positum de marmore pontem
Transierat provectus equus; turrique relicta
De Campo Judaea canens, quae caecula corda est,
Occurrit vaesana Duci Parione sub ipso etc.

[4]) Ordo XIII. Mabillon 231, Migne 1113.

[5]) Annal. Rom. in Mon. Germ. SS. V 474; s. o. S. 218.

[6]) Ordo priscus Romanus ad coronandum imperatorem im Spicilegium Romanum tom. VI (Rom 1841) p. 238. Judaei similiter in loco suo.

haupt war das Verhältnis zwischen Christen und Juden voll von Widersprüchen. Den Juden war das schimpfliche Amt übertragen, dessen Ausübung unter der christlichen Bevölkerung als unehrlich galt, die zum Tode Verurteilten hinzurichten.[1]) Die Juden wurden geringschätzig und verächtlich behandelt. Bosone da Gubbio äussert in der bekannten Parabel von den drei Ringen, die Lessings Nathan zu Grunde liegt: „Ihr müsst wissen, dass die Juden in der ganzen Welt verhasst sind und nirgends eine Heimat und ein Reich besitzen,“ [2]) eine Äusserung, die bei einem Kirchenschriftsteller weniger wunder nehmen würde. Und einer der ersten Dichter italienischer Zunge, der spanische Infant Don Arrigo, der sich als Senator von Rom auf Konradins Seite schlug, klagt, dass sein Verwandter Karl von Anjou treulos gegen ihn gehandelt und ihm sein gutes Recht vorenthalten habe „wie ein Jude“.[3]) Nicht minder bezeichnend ist in dem Berichte über den normannischen Brand die Bemerkung, dass Tausende von Römern verkauft worden seien „wie Juden.“ [4]) Nichtsdestoweniger waren einzelne Juden auch bei den Christen geachtet und angesehen. Alexander III. hatte einen jüdischen Finanzminister, Nikolaus IV. einen jüdischen Leibarzt, und beide Männer genossen hohes Ansehen.[5]) Ja, Benjamin von Tudela berichtet, dass die Juden in Rom allgemein geachtet seien. Nathan b. Jehiel und seine Brüder, in späterer Zeit Hillel b. Ṣemuel, ʿImmanuel b. Ṣelomoh und Jehuda Romano standen im Verkehr mit gebildeten Christen.[6]) Dass die Abneigung gegen die Juden nicht so tiefgehend war wie in späterer Zeit, geht schon daraus hervor, dass es dem Stammvater der Pierleoni nach seiner Taufe in überraschend kurzer Zeit gelang, als gleichberechtigtes Mitglied von der römischen Aristokratie aufgenommen zu werden und sich mit den vornehmsten Familien zu ver-

---

[1]) Homicida traditur Judaeis, ut pro homine interfecto crucifigatur. Vita S. Nili bei Muratori I 897.

[2]) Bosone da Gubbio, L'avventuroso Ciciliano (ed. Nott, Florenz 1832) lib. III Osservazione E p. 347.

[3])
Mora per Dio chi ma trattato mortte
E chi tiene lo mio acquisto in sua Ballia
Come giudeo.

Gregorovius V[4] 396 nach cod. Vat. 3793.

[4]) Bonithonis ad amicum lib. IX (bei Jaffé Monum. Greg. 680) Multa milia Romanorum vendidit ut Judaeos; s. o. S. 217.

[5]) s. o. S. 225. 252 ff. Der Bibliothekar Benjamin im Jahre 1083 (Assemani Catal. Vat. p. LVIII) war kein Jude. (Zunz, Ges. Schr. II 75).

[6]) s. w. Literatur.

schwägern. Allerdings öffnete ihm sein fürstlicher Reichtum die Thore der Paläste der römischen Grossen. Ein fortdauernder Verkehr zwischen Christen und Juden ergab sich schon daraus, dass allen Bullen der Päpste und Bestimmungen der Konzilien zum Trotz zu allen Zeiten Christen als Dienstboten in den Häusern oder auf den Gütern der Juden arbeiteten. Noch in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts hatten die Juden in Rom und dessen Umgebung Christen nicht nur als Mietlinge sondern auch als leibeigene Sklaven in ihren Diensten.[1]) Ja, der häufige Verkehr führte sogar zu allerlei Unzuträglichkeiten. Zu Mischehen wird es wohl kaum gekommen sein, wenigstens wird uns nichts über solche berichtet; die öffentliche Meinung auf christlicher wie auf jüdischer Seite hätte eine Mischehe wohl verhindert. Aber die Kirchenfürsten klagen darüber, dass bisweilen ein geschlechtlicher Verkehr — allerdings nach ihrer Meinung vielfach „irrtümlicher Weise“ (per errorem)[2]) — zwischen Christen und Juden stattfinde,[3]) und diese Thatsache lieferte den Vorwand für die Einführung des Judenabzeichens durch das vierte lateranische Konzil.

Der Verkehr zwischen Juden und Christen führte auch in dieser Zeit naturgemäss zu häufigen Disputationen über die Vorzüge der beiden Religionen. Die Zeit der glänzenden Siege der christlichen Disputatoren und der Überführung der verstockten Juden durch übernatürliche Wunder[4]) war indes vorüber. Jetzt waren es häufig die Juden selbst, welche die Bekenner des Christentums zum Kampfe herausforderten und bei der geringen Bildung eines grossen Teiles der Geistlichkeit, welche häufig selbst in der Bibel sehr wenig beschlagen war, ihre Gegner nicht selten sehr ins Gedränge brachten.[5]) Hilfesuchend wandte sich deshalb der ägyptische Bischof Honestus an den gelehrten Freund Gregors VII., den Kardinal Petrus Damiani, der ihm zunächst in dem Antilogus contra Judaeos und später in einer

---

[1]) שה״ל I 113 Ende. Dass es sich um römische Verhältnisse handelt, geht daraus hervor, dass Zidkia b. Benjamin ‘Anaw die Anfrage an Abigdor Khohen in dieser Angelegenheit richtet. Ähnlich war es übrigens in Deutschland; s. das.

[2]) Laterankonzil Cap. 68 bei Mansi XXII. 1055; Decret. Greg. V 6_{15}; s. o. S. 231.

[3]) Bulle Alexanders IV. bei Loeb REJ. I 116.

[4]) s. o. S. 160.

[5]) Petrus Damiani, Antilogus contra Judaeos Einleitg. (Migne 145_{41}); vgl. Isr. Lévi REJ. V 238.

zweiten Schrift „Dialogus inter Judaeum requirenten et Christianum e contrario respondentem" das Material zu derartigen Disputationen lieferte. Allerdings meint Damiani, wer in Wahrheit für Christus streiten will, der solle vielmehr gegen die Fleischeslaster und die Anschläge des Teufels den Kampf führen, da diese Feinde niemals sterben, als gegen die Juden, die ja fast vertilgt seien. Immerhin sei auch das letztere Beginnen keineswegs zu tadeln.[1]) In dem Antilogus, in welchem Damiani eine Disputation zwischen einem Juden und einem Christen fingiert, versucht er den Nachweis, dass fast alle Stellen des Alten Testaments auf Christus und die Dreieinheit hinweisen. Schon die Worte der Schöpfungsgeschichte (Genes. 1_{26}) „wir wollen den Menschen in unserem Ebenbilde nach unserer Gestalt schaffen" zeigten deutlich, dass in der Gottheit mehrere Personen zu einer Einheit vereinigt seien. Deutlich sei die Dreieinigkeit ausgesprochen bei dem babylonischen Turmbau (Genes. 11_7) „venite descendamus", ferner durch die Erscheinung der drei Engel, welche Abraham zuteil wurde (Genes. 18_2), durch den dreifachen Priestersegen (Num. 6_{24}), das dreifache Heilig (Ješ. 6_3), die Bezeichnung Gottes als Gott Abrahams, Jizḥaks und Jakobs, ohne dass der anderen Frommen gedacht wird (Exod. 4_5) und eine Reihe ähnlicher Stellen. Auf Christus werden selbstverständlich alle messianischen Stellen in den prophetischen Schriften bezogen, von den Psalmen namentlich Ps. 22; das bekannte 53. Kap. des Ješaja schildert natürlich Christi Leiden. In dieser recht naiven Weise versucht Damiani durch Anhäufung von Bibelstellen den Juden die Wahrheit des Christentums zu erweisen. Anders ist der Beweisgang und die Tendenz des Dialogus.[2]) Offenbar durch Angriffe der Juden veranlasst[3]), sucht er zunächst nachzuweisen, dass das Ceremonialgesetz von den Christen nicht erfüllt zu werden brauche. Der Jude beschränkt sich in dem Dialogus nur auf die Stellung von zehn Fragen betreffs verschiedener Vorschriften des Ceremonialgesetzes und begründet seine Frage jedesmal unter Bezugnahme auf die Worte des Neuen Testaments, dass Christus gekommen sei, das Gesetz zu erfüllen, nicht es aufzuheben. Damianis Beweisführung gipfelt in dem Satze, dass diese Gesetze sämtlich geistig (spiritualiter) aufzufassen seien und nur so ihrer wahren Bedeutung entsprechend beobachtet werden.[4])

---

[1]) Antilogus Einleitung p. 41
[2]) Migne 145_{57-68}.
[3]) S. das Schlusswort p. 68.
[4]) p. 57—61.

Hieran schliesst sich ein Anhang (Epilogus), der durch eine Fülle von Propheten- und Psalmenstellen das im Antilogus gegebene Material vervollständigt.[1]) Wenn aber, so heisst es weiter, alle diese Schriftbeweise nicht ausreichen, so sollen noch Vernunftbeweise gebracht werden. Und nun folgt der Nachweis, dass Gott alle Sünden der Juden milder gestraft und schliesslich verziehen habe. Nur wegen ihrer Versündigung an Christus litten sie bereits viele Jahrhunderte. Darum, so schliesst das Schriftchen, höre meinen Rat, Jude: „Zieh den alten Menschen aus“ und nimm den christlichen Glauben an.[2])

Vergleicht man hiermit die polemischen Schriften italienischer Juden gegen das Christentum, so ist man erstaunt, wie sehr diese die Werke des grossen Damiani überragen. Allerdings stammen diese zwei handschriftlich erhaltenen Schriftchen des Römers Šelomoh b. Mošeh b. Jekuthiel[3]) und des Salernitaners Mošeh b. Selomoh[4]) aus späterer Zeit, aus dem Ende des 13. Jahrhunderts, als die Juden in Italien die gesamte philosophische und allgemeine Bildung der Zeit in sich aufgenommen hatten. Šelomoh warnt in der Einleitung zu seinem Werkchen seine Glaubensgenossen vor deratigen Disputationen, die in den meisten Fällen den Juden zum Schaden gereichten, auch wenn sie ihre Gegner völlig überwunden hätten. Denn dann werde in den Christen der Ärger über die Überlegenheit des Judentums rege, der leicht schlimme Folgen haben könne. Wenn man aber eine Disputation nicht vermeiden könne, so solle man die grösste Vorsicht in der Wahl der Themata beobachten und nur mit verständigen Leuten ruhig und bescheiden, ohne Stolz und Überhebung disputieren. Gewisse Punkte solle man, wenn irgend möglich, von vornherein von der Erörterung ausschliessen, da eine Einigung hierüber nicht zu erzielen sei, so das Dogma von der Dreieinigkeit, von der Menschwerdung Gottes, von dem Blut und Leib Christi bei dem Abendmahl u. dgl. m.[5]) Der Jude sollte sich demnach nach Ansicht des Verfassers auf die Verteidigung des Judentums beschränken. Šelomoh selbst befolgt die

---

[1]) p. 61—64.

[2]) p. 65 f. „Depone veteris hominis indumentum.“

[3]) ס' הויכוח oder נאמנה עדות ה' oder שאלות ותשובות oder מלחמות ה' in cod. de Rossi 402[10], Münch 312. 315, Paris 173[5], Oxf. (Neub.) 2408[3], sowie in einer Wiener Hs. und einer Hs. Halberstamms. Über den Verf. s. Literatur.

[4]) טענות Mscr. Breslau (Seminarbibliothek) 59 II c; s. Steinschneider, Donnolo in Virchows Archiv 38 S. 76.

[5]) Veröffentlicht von Brüll in Weiss' בית המדרש 143 f.

von ihm gegebene Mahnung. Er verteidigt und stützt mit zahlreichen Schriftbeweisen den Gottesbegriff des Judentums und greift namentlich die Trinitätslehre nur insoweit an, als es zur Erreichung dieses Zweckes unbedingt notwendig erscheint. Auch die übrigen Angriffe des Christentums, namentlich gegen die jüdische Auffassung vom Messias, und den Beweis von der Verwerfung der Juden durch Gott sucht er zu entkräften. Aber neben der Kenntnis jüdischer Schriften zeigt er auch Bekanntschaft mit dem Neuen Testament und den Schriften christlicher Autoren, die er wiederholt anführt.[1]) Ohne diese Rücksichtnahme auf die etwaigen Folgen und mit scharfen Angriffen gegen die erwähnten Dogmen des Christentums ist die Schrift des Mošeh aus Salerno abgefasst, von der hier, da der Verfasser nicht in Rom lebte, nur weniges erwähnt sei, was allgemeines Interesse beanspruchen kann. Der Verfasser hat wiederholt mit Christen, auch mit hochgestellten Geistlichen, anscheinend in freundschaftlicher Form disputiert. Er nennt wiederholt einen Bischof, ferner einen christlichen Priester Philipp aus Toscana, der eine hohe kirchliche Würde bekleide (שרוא רב שלהם) und mehrere christliche Gelehrte, die in der Unterredung ihm manches haben zugestehen müssen. Dies erscheint durchaus nicht auffallend, wenn man berücksichtigt, dass Mošeh, wie aus dem Schriftchen hervorgeht die Philosophie seiner Zeit vorzüglich kannte und in der christlichen Literatur sehr gut beschlagen war. Philosophische und christlich-dogmatische Begriffe giebt er in hebräischer und italienischer Sprache wieder. Besonders scharf wendet er sich gegen die Trinitätslehre und das Dogma von der Menschwerdung Gottes.

Über den Bildungsgang und die Unterrichtsmethode sind uns nur vereinzelte Nachrichten erhalten. Wie die literarischen Erzeugnisse der Zeit beweisen, vollzog sich in diesen drei Jahrhunderten in dieser Hinsicht ein entscheidender Umschwung. In der ersten Hälfte dieser Periode wurde fast ausschliesslich das Thalmudstudium gepflegt, Ibn 'Ezra weckte den Sinn und das Interesse für die Bibelforschung, und im 13. Jahrhundert gab es kaum ein Gebiet der profanen und der Religionswissenschaft, das in Rom nicht angebaut worden wäre. Der erste Unterricht umfasste wohl wie in früherer Zeit[2]) ausschliesslich oder doch vorwiegend die Unterweisung in der Religion, die Kenntnis der heiligen Schrift und sodann der thalmudischen Literatur. Indes

[1]) s. Berliner, Magazin I 33 f.
[2]) s. o. S. 149.

brachten es viele nicht sehr weit darin, und bei den Ungebildeten und den Frauen durfte man nicht voraussetzen, dass sie die Bibel im Urtexte verstanden.[1]) Allerdings gab es unter den Frauen rühmenswerte Ausnahmen, so z. B. gegen Ende des 13. Jahrhunderts Paola, welche die hebräische Sprache vollständig beherrschte. Bei diesem Anfangsunterricht spielte Stock und Riemen als Züchtigungsmittel eine grosse Rolle;[2]) nur in den drei Wochen vom 17. Thammuz bis zum 9. Ab war wegen des Keteb Merîrî jede Züchtigung in der Zeit von vier bis neun Uhr verpönt.[3]) Die Grammatik wurde ziemlich stiefmütterlich behandelt.[4]) Wer sich allgemeine Bildung aneignen wollte, widmete sich philosophischen Studien, für welche bei der herrschenden Geistesrichtung die Schriften des Maimonides die Grundlage bildeten;[5]) weniger verbreitet und nur von den Gelehrten gepflegt war das Studium der zeitgenössischen christlichen Philosophie,[6]) aber auch die Schriften der arabischen Philosophen wurden studiert. Hier war die Methode eine andere; der Lehrer hielt einen Vortrag, und der Schüler schrieb in sein Heft nach, was ihm bemerkenswert erschien. 'Immanuel verspottet in einer Art, an welche das Goethesche „Denn was man schwarz auf weiss besitzt u. s. w." erinnert, den blinden Eifer der Schüler, die jedes Wort nachzuschreiben suchten.[7]) Zeraḫja, der selbst Unterricht in diesen Wissenschaften erteilte, empfiehlt, das Studium mit der Aneignung der erforderlichen Grundbegriffe der Logik, Physik, Metaphysik und der übrigen Wissenschaften zu beginnen.[8]) Die Zahl der Wissenschaften ist sieben; sie zerfallen in eine mathematische und eine philosophische Gruppe. Die mathematische Gruppe, deren Studium nach seiner Ansicht sicherlich dem der philosophischen Wissenschaften vorausgehen soll — das beweist schon der Ausspruch seines Schülers 'Immanuel, der offenbar nach Zeraḫjas Muster eine ganz ähnliche Studienordnung aufstellt — zerfällt in Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie, die philo-

---

[1]) שה״ל I 78 ($24_{a\,26}$).

[2]) Maḥb. V Ende S. 43 שנאת העבד והתלמיד למקל ורצועה.

[3]) שה״ל I 263 (126^{b}_{34}); vgl. o. S. 157. Doch fiel der Unterricht nicht, wie in früherer Zeit, während dieser Stunden aus.

[4]) Benjamin b. Jehuda הקדמה und מבוא הלשון.

[5]) Maḥb. XI 85a oben. Zeraḫja und ebenso Hillel b. Šemuel lehrten die Philosophie Maimunis; s. Literatur.

[6]) s. Jehuda Romanos Bemerkung in cod. Oxf. 1390 fol. 121. (Cat. Neub. p. 498 unten); s. Literatur.

[7]) Maḥb. VI 50 Z. 3 v. u.

[8]) Kommentar zu Prov. 9_{9}.

sophische Gruppe besteht aus der Physik, Metaphysik und Politik.[1]) Die Logik gilt ihm demgemäss nicht als eigentliche Wissenschaft, sondern nur als unentbehrliches propädeutisches Hilfsmittel, wie es 'Immanuel deutlich ausspricht.[2]) 'Immanuel betrachtet die Metaphysik als die eigentliche Wissenschaft; ihrem Studium müsse unbedingt, solle es fruchtbringend und nicht im Gegenteil verderblich wirken, das Studium der sieben naturwissenschaftlichen Fächer, Arithmetik, Geometrie, Musik, der beiden Gebiete der Mechanik, Optik und Astronomie voraufgehen.[3]) Mit dem Studium der Philosophie und Naturwissenschaft ging vielfach das medizinische Studium Hand in Hand: Zeraḥja, Hillel, Maestro Gajo, die sich eifrig mit philosophischen Studien befassten, waren Ärzte; auch 'Immanuel hat wahrscheinlich medizinische Studien getrieben, und Nathan aus Cento übersetzte medizinische und philosophische Werke ins Hebräische. Das Verlangen nach philosophischer Bildung war weit verbreitet; selbst Männer, die tags über von der Sorge um das tägliche Brot in Anspruch genommen waren, suchten sich in der Philosophie noch weiter fortzubilden.[4]) Zeraḥjas Klage, dass die damalige Generation der Wissenschaft abgeneigt und nur auf Gelderwerb bedacht sei,[5]) ist keineswegs berechtigt. Allerdings war auch in Rom die grosse Menge, und zum Teil auch die Gebildeten philosophischen Studien abgeneigt;[6]) namentlich fürchteten die Frommen unter Hinweis auf derartige Beispiele den Abfall der philosophisch Gebildeten von der väterlichen Religion oder wenigstens von der Übung des Ceremonialgesetzes.[7]) Der Lerneifer führte römische Juden ebenso wie ihre christlichen Landsleute[8]) zu Studienzwecken vielfach über die Grenzen Italiens; andererseits kamen nach Rom Jünglinge aus anderen Ländern, um dort zu studieren. Nathan b. Jeḥiel studierte eine Zeit lang in Sizilien und in Narbonne,[9]) Hillel b. Šemuel in Barcelona und Montpellier,[10])

---

[1]) Das. 9_1.

[2]) Kommentar zu Prov. 2_5; Güdemann 125.

[3]) Das. 9_1.

[4]) z. B. Jeḥiel b. Joab; s. dessen Brief an Šabthai b. Šelomoh Magazin XVII (hebr. Teil) 37.

[5]) Komm. Hiob 36_{27}.

[6]) Brief Jeḥiels b. Joab S. 39; Maḥb. XX 165a; s. Güdemann 177.

[7]) 'Immanuel Komm. zu Prov. 22_{12} cf. 25_{16}; Güdemann 123, vgl. 170.

[8]) Gregorovius V 584.

[9]) s. Literatur.

[10]) Erster Brief an Maestro Gajo חמדה גנוזה 30, טעם זקנים 72, קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו 14c.

die beiden als Thalmudisten hervorragenden Vettern Zidkia b. Benjamin [1]) und Zidkia b. Abraham [2]) haben in Deutschland studiert, ebenso auch der Römer Mošeh b. David. [3]) Umgekehrt hielten sich in Rom wiederum namentlich Deutsche auf, um die Vorträge der dortigen Lehrer zu hören. [4]) Aber die Deutschen, deren thalmudischen Kenntnissen man volle Anerkennung zollte, waren für die römischen Juden die Zielscheibe des Spottes; [5]) Verständnis für Philosophie traute man ihnen vollends ganz und gar nicht zu. [6]) Grosser Wert wurde auf die Kenntnis und Beherrschung des Italienischen gelegt, [7]) das in den hebräischen Schriften dieser Periode überaus häufig zur Erklärung hebräischer Wörter angewandt wird; 'Immanuel hat sogar Gedichte in italienischer Sprache geschrieben, und von Jehuda Romano ist ein hebräisch-italienisches Glossar philosophischer Termini erhalten. Das Lateinische war den Gelehrten ebenfalls bekannt; Nathan b. Jeḥiel führt wiederholt lateinische Wörter an, und im 13. Jahrhundert wurden in Rom wissenschaftliche Werke aus dem Lateinischen ins Hebräische übersetzt. Vereinzelt findet sich auch die Kenntnis des Arabischen z. B. bei Nathan aus Cento und Hillel b. Šemuel, der längere Zeit in Spanien gelebt hatte, selbstverständlich auch bei dem Spanier Zeraḥja.

Aus gelegentlichen Bemerkungen lässt sich erkennen, dass die verschiedensten Berufszweige von den römischen Juden betrieben wurden. Zahlreich waren naturgemäss in der Gemeinde die Kaufleute vertreten. Das Geldgeschäft, das die römischen Juden bereits in der

---

[1]) שה"ל II 40 (Mscr. Cambr. 54_a) טפיו (ר' אביגדור כהן צדק) עוד הוסיף הרב לאחי שני ר' צדקיה; vgl. auch שה"ל I 153 (59^b_{42}) und II 99 אחי העיד ר' צדקיה והר"ר אביגדור כ"ץ הורה לר' [נר"ו] שני, I 266 (127^b_{40}) בשם הר"ר אביגדור כהן צדק צדקיה בר' בנימין אחי שני וצ"ל sowie II (Mscr. Cambr. 68^a, 69^b) wo Responsen Abigdors an Zidkia b. Abraham על יד ר' צדקיה אחי שני erwähnt werden. Namentlich die erstere Stelle beweist, dass ein persönlicher Verkehr zwischen Abigdor und Zidkia stattgefunden.

[2]) Zidkia war Schüler Jákobs von Würzburg; שה"ל I 17 (8^b_{24}). 355 (161^a_2), ר' שמחות 42 ($180^a_{1.\ 8.}$), vielleicht auch des Abigdor Khohen, den er seinen Lehrer (מורי) nennt שה"ל I 347 (157^b_{21}).

[3]) שה"ל I 113 (45^a_{19}), wo er über einen Brauch in Deutschland berichtet. Vielleicht hat auch Abraham von Pesaro in Deutschland studiert; er erwähnt in einem RGA. (שה"ל II Mscr. Cambr. 156^a f.) אדוני ר' מאיר ומורי הכהן ר' אביגדור ist also wohl des letzteren Schüler gewesen.

[4]) Zeraḥja Comm. zu Prov. 6_2.

[5]) Vgl. Maḥb. XX 161^a.

[6]) s. Zeraḥjas zweiten Brief an Hillel א"ן II 137 האשכנזים אשר לא ראו אור בשחקים; vgl. Comm. Prov. 6_2.

[7]) Šelomoh b. Mošeh b. Jekuthiel ויכוח Einltg. in Weiss' בית המדרש 144.

Kaiserzeit betrieben hatten,[1]) war auch in dieser Periode in Blüte[2]) und verhalf einzelnen, so z. B. dem Stammvater der Pierleoni, zu grossem Reichtum; jedoch gaben die italienischen Juden, wie der sicherlich unparteiische Thomas von Aquino anerkennt, keinen Anlass zu Klagen wegen Wuchers.[3]) Andere trieben Warenhandel und waren selbst dem päpstlichen Hofe als Lieferanten unentbehrlich. Alexander IV. befreite sie darum ausdrücklich von allen Zöllen und Wegesteuern.[4]) Häufig vereinigten sich mehrere jüdische Kaufleute mit einander, zuweilen auch mit christlichen Kaufleuten zu Handelsgesellschaften.[5]) Die Kaufleute selbst waren viel auf Reisen, welche sie bisweilen über die Grenzen Italiens hinausführten.[6]) Den Warensendungen nach anderen Plätzen pflegte man eine Faktura beizufügen.[7]) Ein wichtiger Erwerbszweig war der Handel mit Kleidern, welche Männer und Frauen in der Stadt hausierend verkauften. Das Statut der Kaufmannschaft vom Jahre 1297 unterwirft „die Juden und Kleiderhändler, welche ihr Gewerbe in der Stadt hausierend betrieben" (de Judeis et pannivendulis, que et qui vadunt per urbem) der Gerichtsbarkeit der Kaufmannsgilde.[8]) Vielleicht betrieben auch römische Juden das unter den Juden Italiens weit verbreitete Färberhandwerk.[9]) Des in früherer Zeit so lebhaften Sklavenhandels geschieht keine Erwähnung. Manche besassen Landgüter,[10]) welche sie verpachteten; jedoch meist in der Weise, dass der Pächter keinen Pachtzins zu zahlen, sondern einen Teil des Ertrages an den Besitzer abzuliefern hatte.[11]) Andere bewirtschafteten ihre Güter selbst;[12]) die Knechte scheint man in der Regel auf ein Jahr gemietet zu haben.[13]) Zur Feldarbeit, namentlich zum Pflügen, wurden meist Rinder verwendet.[14])

---

[1]) s. o. S. 61.

[2]) Kalonymos טם' פורים g. E.; Zidkia שה"ל I 221 Ende (105 a_{21}).

[3]) Thom. Aquin., de regimine Judaeorum; s. Güdemann 89; vgl. dazu oben S. 230.

[4]) Rég. d'Alex. IV No. 101; s. o. S. 239.

[5]) Das.

[6]) Das.; Hillels erster Brief an Maestro Gajo; Maḥb. XXVIII 231 b_{22} ff.

[7]) שה"ל I 122 אגרות ששולחין מטקום לטקום לידע טה שולח לו חברו.

[8]) s. o. S. 257. Aus der Fassung des Statuts geht hervor, dass die Juden selbst den Kleiderhandel betrieben.

[9]) s. Güdemann 68. 312.

[10]) Maḥb. I 6^a; שה"ל I 113.

[11]) שה"ל I 113 (44 b_{28}).

[12]) Das. 45 a_{12}.

[13]) Das.

[14]) Das. 44 b_{28}.

Gross war die Zahl derjenigen, welche sich der Wissenschaft gewidmet hatten oder mittelbar durch die Wissenschaft ihren Lebensunterhalt erwarben. Zwar scheint der Unterricht im allgemeinen gratis erteilt worden zu sein;[1]) aber es fehlte auch nicht an solchen, denen die Wissenschaft nur die milchende Kuh war oder, wie 'Immanuel es ausdrückt, welche die Wissenschaft missbrauchten, um sich Kronen und Spaten zu machen, Kronen, die ihre Eitelkeit befriedigen, und Spaten, mit denen sie nach Gold scharren.[2]) Zeraḥja hatte von denen, die sich der Wissenschaft widmeten, verlangt, dass sie sich vom Erwerb fernhalten und ganz dem idealen Streben widmen sollten.[3]) Allein vielen gestatteten ihre Vermögensverhältnisse nicht, diesen Rat zu befolgen freilich nicht zum Vorteil ihrer Studien.[4]) Es waren eben nicht gar viele in der glücklichen Lage, einen Mäcen zu finden, der ihre wissenschaftlichen Bestrebungen förderte, indem er für ihren Unterhalt sorgte. Indes, es gereicht den römischen Juden zur Ehre, dass unter den Wohlhabenden eine verhältnismässig grosse Zahl die Wissenschaft in dieser Weise förderte. Im 12. Jahrhundert sind Joab b. Šelomoh, der Grossneffe Nathans, und Menaḥem b. Mošeh als Gönner Ibn 'Ezras zu nennen.[5]) In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts war Zeraḥja als Übersetzer im Dienste des Šabthai b. Šelomoh,[6]) der selbst eine hervorragende Stellung unter den philosophisch Gebildeten einnahm, thätig; Jiẓḥak b. Minḥa[7]) und andere Römer[8]) veranlassten 'Immanuel zu exegetischen Arbeiten, für Maestro Gajo übersetzte Nathan aus Cento ein medizinisches Werk,[9]) ja selbst der Schwärmer Abu'lâfia fand in Rom Freunde und Gönner.[10]) Andere liessen wenigstens wissenschaftliche Werke abschreiben. Die reichen römischen Juden ahmten in kleinerem Massstabe, zum Teil vielleicht nur aus Eitelkeit, das Beispiel der italienischen Fürsten nach, die sich mit einem ge-

[1]) Zeraḥja Komm. Prov. 9_2 והאדם ימצא החכמה חנם ויקנה אותה בלא כסף ובלא כתיר ואיננה כשאר הקניות וכו'.

[2]) Maḥb. XXVIII 226a.

[3]) Zeraḥja Komm. Prov. 5_1.

[4]) s. den Brief Jeḥiels b. Joab, Magazin XVII 37.

[5]) Joabs Sohn Benjamin widmete er die Kommentare zum Hohenliede und zu Hiob (s. die Einleitungsgedichte bei Rosin, Reime u. Gedichte I 83. 21); Menaḥem und seinen Sohn Mošeh preist er in einem eigenen Gedicht (Rosin 124).

[6]) Für ihn verfasste er 1284 eine Reihe von Übersetzungen; s. Literatur.

[7]) 'Immanuels Hiobkommentar entstand [illegible]ine Veranlassung.

[8]) Die „Weisen Roms" veranlassten ü[illegible]elied zu kommentieren.

[9]) s. o. S. 253 und weiter Literatur.

[10]) Zidkia und Ješája; s. Abu'lâfia [illegible] Beth ha-Midraš III p. XL ff.

lehrten Hofstaat umgaben.[1]) Diejenigen, welche nichts für die Förderung der Wissenschaft thaten, wurden herb getadelt.[2])

Zahlreiche Vertreter fand unter den römischen Juden der ärztliche Beruf. Die Arzneikunde wurde seit alter Zeit von den Juden Italiens gepflegt,[3]) namentlich Süditalien hatte jüdische Ärzte. Im 10. Jahrhundert lebte dort Šabthai Donnolo, um die Wende des Jahrtausends finden wir einen Arzt Jehuda in Salerno.[4]) Zu Beginn des 13. Jahrhunderts übten die beiden Brüder Benjamin und Abraham b. Jeḥiel 'Anaw die ärztliche Kunst in Rom; ihre Söhne und Enkel nennen fast niemals ihre Namen ohne den Zusatz הרופא. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts waren der wiederholt erwähnte Maestro Gajo und der Spanier Zeraḥja b. Jizḥak sowie Mošeh b. Benjamin (1292)[5]) und Menaḥem 'Anaw[6]) als Ärzte in Rom thätig; sicherlich auch Nathan aus Cento, der Übersetzer medizinischer Schriften, sowie in späterer Zeit sein Sohn Šelomoh und sein Enkel Šemuel.[7]) Der Verfasser des ס' הישר, der unter Papst Martin IV. in Rom weilte, übte dort ebenfalls die medizinische Praxis aus.[8]) Auch 'Immanuel b. Šelomoh scheint Arzt gewesen zu sein.[9]) Aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts sind Jehuda b. Benjamin, vermutlich ein Sohn des Grammatikers und Bibelerklärers,[10]) sowie die Nachkommen Nathans aus Cento als Ärzte in Rom bekannt. Allerdings hatten die jüdischen Ärzte sehr unter dem Neid und der Missgunst ihrer christlichen

---

[1]) s. Güdemann 109.

[2]) Maḥb. XXVIII 231$_b$ f.

[3]) s. o. S. 147.

[4]) Meo, Annali del regno di Napoli VI 368, de Renzi, Storia della scuola medic. di Salerno 162. Dokument vom Jahre 1005.

[5]) s. w. in der Liste der Schreiber.

[6]) Maḥb. XXVIII 230$_{a\,38}$, wo er „der Fromme" genannt wird. Demnach wohl zu identifizieren mit M. b. Benjamin ha-Zaddik, für den Paola 1292 schrieb (s. S. 279 Anm. 2). Die Bezeichnung 'Anaw führt dann weiter zur Identifizierung mit M. b. B. b. Jeḥiel, für den Jomtob ha-Khohen 1290 schrieb (s. S. 278 Anm. 8), sodass wir Menaḥem als Vetter Zidkias anzusetzen haben.

[7]) s. Literatur.

[8]) Steinschneider, Hebr. Bibl. XVII 61, Virchows Archiv 39 S. 330; s. o. S. 250.

[9]) Maḥb. XXIII Anfang, vgl. XI Anfang היתי מוחזק לרופא.

[10]) Cod. Vat. 462 fol. 5 wird Jehuda ha-Rofe b. Benjamin כפרם (d. i. aus Rom) erwähnt; s. Steinschneider, Magazin XVI 274. Gemeint ist wohl kaum der Thalmudist Jehuda, der Vetter und Lehrer Zidkias; sonst würde bei dem Namen des Vaters sicherlich nicht die Bezeichnung הרופא fehlen. Dagegen dürfte er zu identifizieren sein mit dem Schreiber des grössten Teiles des cod. Oxf. 221, der

Kollegen zu leiden,[1]) die es ihnen nicht verzeihen konnten, dass auch die christliche Bevölkerung sich mit Vorliebe an die jüdischen Ärzte wandte. Selbst die Geistlichen, ja die Mönche konsultierten meist jüdische Ärzte.[2]) Von reichen Patienten erhielten die Ärzte für glückliche Kuren hohes Honorar.[3])

Das hochentwickelte geistige und literarische Leben der römischen Juden im 13. Jahrhundert schuf neue Erwerbszweige oder gab ihnen wenigstens eine erhöhte Bedeutung. Das Schreibergewerbe wurde von den Juden zu allen Zeiten und allerorten betrieben; in Rom geschieht schon auf den Cömeterien der Schreiber Erwähnung.[4]) Die literarische Produktion und der lebhafte Eifer für die Wissenschaft begünstigte das Aufblühen des Schreibergewerbes, durch welches allein die Verbreitung von Büchern ermöglicht wurde. Die römischen Schreiber des 13. Jahrhunderts, deren Namen bekannt geworden, sind durchweg literarisch gebildete Männer, wie aus den Nachschriften, die häufig in poetischer Form abgefasst sind, hervorgeht. Einzelne unter ihnen sind selbst als Verfasser selbständiger Werke hervorgetreten; diese Thatsache allein beweist hinlänglich, welche Bedeutung und welches Ansehen das Schreibergewerbe genoss. Im folgenden möge ein Verzeichnis der Schreiber in Rom seinen Platz finden. Kalonymos b. Jekuthiel b. Lewi Zarfathi 1230[5]); Jehuda b. Benjamin 'Anaw 1247[6]), sein Vetter Benjamin b. Abraham 'Anaw 1260[7]); Jeḥiel b. Daniel 1265[8]); Šelomoh Jedidja b. Mošeh (b. Josef) 1273[9]); Jeḥiel b. Jekuthiel b. Benjamin Rofe 1284[10]), 1287[11]), 1289[12]) sowie vielleicht eine unda-

---

Stücke von Benjamin enthält und nach Jehudas Bemerkung (fol. 273) erst nach Benjamins Tode, d. i. nach 1330, geschrieben ist (ביאר אותו רב בניטן נפשו אל חיי עד תלין); s. Literatur.

[1]) S. o. S. 253.

[2]) Güdemann 155.

[3]) Maḥb. XI 81[a] ואם תהיה לה טעיר לעזור כסף וזהב ורכוש לך תבזור.

[4]) s. o. S. 47.

[5]) cod. Par. 682 (Ḥarizis Morehübersetzung).

[6]) cod. Par. 312 (Alfasi zu mehreren Thalmudtraktaten); s. über ihn Literatur. Über einen späteren Schreiber gleichen Namens s. S. 276 Anm. 10.

[7]) cod. de Rossi 331 (Hagiographen ausser Chronik); cod. Oxf. 541 ohne Datum.

[8]) cod. Par. 599 (Röm. Maḥzor).

[9]) Steinschneider Cat. Bodl. p. 2001.

[10]) cod. Ambros. (Mailand) 23, enthaltend Psalmen, Daniel und 'Ezra mit Kommentaren, beendet 24. Khislew 5045 (3. Decbr. 1284); s. Berliner, Magazin VII 114.

[11]) cod. Almanzi, geschrieben für Šelomoh b. Mošeh b. Josef, vermutlich den Anm. 9 genannten Schreiber; Steinschneider Cat. Bodl. p. 1277. 2767.

[12]) cod Scal. (Leiden) 3. Die einzige vollständige Handschrift des Thalm. Jeruš.,

tierte Handschrift [1]); sein Sohn Jekuthiel 1280 [2]); Abraham b. Joab [3]); Benjamin b. Joab 1284 [4]); Šabthai b. Mathithja 1285 [5]); Šelomoh b. Zidkia, wahrscheinlich ein Sohn des Verfassers des שבולי הלקט, 1288 [6]) und 1316 [7]); Jomtob ha-Khohen 1290 [8]); Šelomoh b. Jeḥiel b. Abraham, ein Neffe Zidkias 1292 [9]), 1297 [10]); Mošeh ha-Rofe b. Benjamin vermutlich ein Neffe Zidkias 1292 [11]); Jonathan b. Abiëzer aus Ferrara 1294 [12]); Mišael 1299 [13]); Mošeh b. Josef 1302 [14]); Mošeh b. Ḥajim 1304 [15]); vielleicht auch ein Schüler des Jehuda b. Benjamin 'Anaw, namens Pethaḥja [16]). Auch eine Frau, die hochgebildete und feinsinnige Tochter des Schreibers

---

geschrieben für Menaḥem b. Benjamin b. Menaḥem. Bd. I am 12. Šebat (5. Jan.). Bd. II. am 25. Adar I (17. Februar) 5049 beendet.

[1]) cod. Par. 674, geschrieben im 14. Jahrhundert von Jeḥiel b. Jekuthiel 'Anaw.

[2]) cod. Rossi 667 (Propheten und Hagiographen) für seinen Lehrer Joab b. Benjamin b. Šelomoh cf. Anm. 11 und 15.

[3]) Abraham ha-Sofer b. Joab nennt ihn seine Tochter Paola in der Nachschrift zu cod. Saraval 27 (Bresl. Sem. 104) und Oxf. 635.

[4]) cod. Par. 176 (Ibn 'Ezras Pentateuchkommentar), geschrieben für Šelomoh b. Mošeh b. Jekuthiel und für R. Jehuda in Viterbo. Am Ende des cod. Casanat. H. III 9 wird B. b. Joab aus der Familie der 'Anawim als Nakdan genannt. (1292); s. Anm. 9.

[5]) cod. Rossi 221; s. Zunz Ges. Schr. III 169. 185. Sein Sohn ist Jedidjah Šelomoh, s. Dukes in Litbl. Orient X 487.

[6]) cod. Berl. Or. fol. 583 (Steinschn. 30), der letzte von 4 Maimonides' Mišneh Thorah enthaltenden Bänden, beendet am 25. Khislew 5049 (21. Nov. 1288) für Jeḥiel b. Nathan.

[7]) cod. Par. 715 (מעלות המדות).

[8]) cod. Oxf. 1173 [1] (Haggada ital. Ritus) geschrieben für seinen Lehrer Menaḥem b. Benjamin b. Jeḥiel.

[9]) cod. Casanat. H. III 9 (Thargumtext zum Pentateuch). Mošeh b. Šabthai aus Viterbo kaufte die Handschrift; s. Berliner, Magazin I 11, Masora zum Targ. Onk. S. XXIII. Vermutlich ist dieser mit Mošeh b. Šabthai b. Menaḥem b. Mošeh b. Benjamin, dem 1342 lebenden Schüler Jehuda Romanos (Zunz, Ges. Schr. III 161, Steinschneider, Hebr. Bibl. X 103) identisch.

[10]) cod. Foa 42; Zunz, Literaturg. 352; sowie cod. Parma 3536 (Perreau 20), enthaltend Seliḥoth (röm. Ritus), beendet Freitag, den 14. Marḥešwan ה'תתנ"ז (1. Nov. 1297, nicht wie Perreau Cataloghi dei cod. or. fasc. II 159 angiebt 1298). Der Schreiber nennt sich Šelomoh b. Jeḥiel b. Abraham נביא aus der Familie 'Anaw.

[11]) cod. Par. 182 (Ibn 'Ezras kürzerer Kommentar zu Exod.) geschr. für Joab b. Benj.

[12]) cod. Turin (Peyron) 76 geschrieben für Jeḥiel b. Zidkia in Rom.

[13]) cod. Bisliches 68; s. הפליט 24.

[14]) cod. Rossi 1067 (Moreh Nebukhim). Der Ort ist nicht angegeben. Der Schreiber ist vielleicht identisch mit dem Seliḥadichter M. b. J. (Zunz Literaturg. 346, Landshuth Onomasticon 224, Luzzatto לוח הפייטנים 52 und מבוא 34, Dukes. zur Kenntnis der neuhebr. rel. Poesie 146 Anm. 30, 151 Anm. 49.)

[15]) cod. Rossi 3, geschrieben für seinen Lehrer Joab b. Benjamin. vgl. Anm. 2.

[16]) cod. Oxf. 566 [1] ist bis fol. 73 von Pethaḥja geschrieben; fol. 25 heisst es פירוש מסכת שקלים אשר פירש טורי הרב ר' יהודה העניו.

Abraham b. Joab, die Gemahlin des oben erwähnten Šelomoh b. Mošeh b. Jekuthiel, Paola mit Namen, hat mehrere uns noch erhaltene Handschriften in den Jahren 1288 [1]) und 1292 [2]) geschrieben. Eine dritte Handschrift — ein Gebetbuch — bei welcher kein Datum angegeben ist, schrieb sie für ihren, wahrscheinlich nach des Vaters Tode geborenen Sohn Šelomoh mit dem Wunsche, dass er und seine Nachkommen sich dem Studium der Lehre widmen mögen. [3]) Naturgemäss nahm auch der Buchhandel einen Aufschwung. Erwähnt sei, dass im 13. Jahrhundert die Exemplare des Pentateuch (חומשין) die sämtlichen 5 Bücher desselben in einem Bande zu enthalten pflegten. [4])

Unter den Erwerbszweigen ist ferner die Poesie zu nennen; auch die Kunst ging nach Brot. Sinn und Interesse für Poesie waren unter den Juden stets lebendig gewesen, bereits frühzeitig begann die Entwickelung der religiösen Poesie, und die grossen Dichter der spanischen Blüteperiode haben durch ihre religiösen und profanen Lieder überall aneifernd und belebend gewirkt. Reiche und vornehme Männer setzten ihren Stolz darein, einem Dichter ein sorgenfreies Dasein zu bereiten. [5]) Aber zum Gewerbe wurde die Poesie dadurch, dass es gleichsam zum guten Ton gehörte, Verse machen zu können und bei freudigen und traurigen Veranlassungen passende Gedichte zum Vortrag zu bringen; namentlich Klagelieder auf Verstorbene spielten eine grosse Rolle. Auch wirkliche Dichter von hervorragender Begabung gaben Unterricht in der Verskunst und verfassten für einen jeden, der sie bezahlte, auf Bestellung Gelegenheitsgedichte. [6])

Schon aus dem bisher Gesagten erhellt, dass die Vermögensverhältnisse der römischen Juden recht günstige waren. Im ersten Jahrhundert dieser Periode ragte das jüdische Stammhaus der Pierleoni durch seinen fürstlichen Reichtum hervor, hundert Jahre später waren

---

[1]) cod. Sarav. 27 (Bresl. Sem. 104), die Bibel enthaltend.

[2]) cod. Oxf. 635 (Schriften des Ješája de Trani) für ihren Verwandten Menaḥem b. Benjamin ha Zaddik, beendet Donnerstag, den 20. Thišri 5053 (2. Okt. 1292). Das Datum 2. Thišri, das Neubauer angiebt, ist unmöglich, da der zweite Neujahrstag, an dem die Abschrift ohnehin sicher nicht beendet worden ist, nicht am Donnerstag sein kann. Dagegen traf der 20. auf Donnerstag. Neubauer hat offenbar ב für כ gelesen. Menaḥem b. Benjamin ist vermutlich der S. 276 Anm. 6. genannte, wohl ein Vetter Zidkias.

[3]) Mscr. der Gemeindebibliothek in Verona; s. Berliner Magazin XI 142.

[4]) Meïr b. Mošeh שה"ל I 31 (15^{b} 45).

[5]) z. B. der Mäcen 'Immanuels.

[6]) Vgl. Maḥb. XIII 101^{a}.

die römischen Juden, wie aus Benjamins Bericht hervorgeht, angesehen und wohlhabend, und für das Ende dieser Periode liegen Berichte vor, welche die günstige Vermögenslage der Juden in Rom ausdrücklich bezeugen. 'Immanuel spricht davon, dass das Geschick „der ganzen Volksmenge Israels" die Mittel zu behaglichem Lebensgenusse verliehen habe.[1]) Bonifaz VIII. spricht in seiner Bulle vom 13. Juni 1299 ganz allgemein von dem Reichtum der römischen Juden als von etwas ganz Bekanntem,[2]) und auch einzelne Wendungen in den aus jener Zeit stammenden Klageliedern lassen erkennen, dass Wohlstand und Wohlhabenheit in der römischen Gemeinde zu finden waren.[3]) Aber auch die Zahl derjenigen, die schwer um ihre Existenz zu ringen hatten, war nicht gering.[4])

Unter so günstigen Umständen entfaltete sich naturgemäss ein freies, heiteres Leben; fröhlicher Lebensgenuss, Sinn für Scherz und Spiel war allgemein. Die Wohnungen der Juden waren geräumig und behaglich eingerichtet; viele hatten in der Umgegend von Rom ihre Landsitze.[5]) Die Kleidung war die gleiche wie bei ihren christlichen Zeitgenossen.[6]) Die Männer trugen eng anliegende tricotartige Langstrümpfe (בתי שוקיים),[7]) die bis zur Mitte des Oberschenkels reichten, wo sich eine kurze, den Unterleib bis zur Hüfte bedeckende Hose (מכנסים)[8]) anschloss. Statt dessen trug man jedoch auch Beinkleider nach Art der unsrigen, welche gleichzeitig die Beine und den Unterleib bedeckten.[9]) An der Hüfte wurden die Hosen entweder durch einen Gürtel (אבנט)[10]) oder durch Schnüre (חוטין oder פתילין)[11]) festgehalten.

---

[1]) Maḥb. I 6a.

[2]) Reg. Bonif. VIII No. 3063 (tom. II col. 412f.). Über die Bulle s. o. S. 256.

[3]) z. B. אין חפץ בכסף וסגלות [scil. האויב] ויאמר in der Seliḥa אל מי אנוסה; s. die Übersetzung oben S. 235f.; אויב חושק אלילי כספו in dem Klagelied אלי אלי למה עזבתני auf Elia (קובץ על יד IV 31) u. a.

[4]) s. den Brief Jeḥiels b. Joab im Magazin XVII 37; auch der wiederholt erwähnte in Forli wohnende Arzt Hillel b. Šemuel lebte keineswegs in günstigen Verhältnissen; cf. ארץ עוני וגלותי in seinem zweiten Briefe an Maestro Gajo חמדה גנווה 21b; s. Güdemann 171.

[5]) Maḥb. I 6a.

[6]) Über die letztere vgl. Weiss, Kostümkunde vom 4. bis 14. Jhdt. (Stuttgart 1864) 556ff.

[7]) Ješája de Trani in שה"ל I 107 ($39a_{14}$). Barukh b. Jizḥak (שה"ל das. $39a_4$); s. das. $39a_6$.

[8]) Das. sowie $38b_{43}$ ff.

[9]) Jes. d. Tr. das. אם אינו לובש בתי שוקיים.

[10]) שה"ל das. $38b_{44}$.

[11]) Das. $39a_3$ מכנסים הנופלין למטה ווקפן למעלה קושר בהם ראשי.

Stets wurde aber etwas unterhalb ein Gürtel getragen, an welchem die Langstrümpfe oder die Schuhe durch Schnüre oder Riemen (רצועות) befestigt waren.[1]) Mit diesen Riemen oder Bändern[2]) wurde oft grosser Luxus getrieben. Man stellte sie aus Seidenzeug her und vergoldete die daran befindlichen Haken.[3]) Für gewöhnlich waren diese Bänder am Gürtel fest, so dass sie lose herabhingen, wenn die Schuhe oder Langstrümpfe nicht daran befestigt waren; bisweilen waren sie jedoch an den Schuhen oder Strümpfen angebracht und wurden dann oben am Gürtel befestigt.[4]) Um den Oberkörper trug man einen tunikaartigen Rock (סודר)[5]) und über diesen, jedoch vermutlich nur auf der Strasse, einen langen schleppenden Überwurf, dessen Schleppe und dessen von beiden Schultern nach vorn herabhängende Zipfel man gern über die Schulter schlug.[6]) Die Schuhe (אנפיליות) waren von Leder oder von Zeug.[7]) Die Hüte (כובע) waren von Filz[8]) oder Stroh, oft mit Pfauenfedern geschmückt,[9]) oder es waren auch Kappen von leichtem Stoff (של בגד דק), die unter dem Kinn festgebunden wurden, was bisweilen auch bei den anderen Hüten geschah.[10]) Die Hüte hatten entweder mehr oder minder breite Krämpen (שפה),[11]) oder sie waren mützenartig ohne Krämpe, sich eng an den Kopf anschmiegend (אלמוצא).[12]) Als Material für die letzteren war vielfach ein Gewebe aus Ziegenhaaren im Gebrauch.[13]) Bei grosser Kälte trug man zwei Röcke, zwei Paar Schuhe und zwei Paar Handschuhe (גוואנטי).[14]) Für die Gewänder war grüne oder gelbe Farbe modern, weisse Gewänder waren geradezu verpönt.[15]) Das Obergewand der Frauen (כתונת) war aus bunten Stoff verfertigt und mit Darstellungen von Blumen, Vögeln

---

[1]) Das. $38^{b}_{43.\ 47}$ ff. $39^{a}_{6.\ 13}$.

[2]) אייליר (?) genannt שה"ל das. 39^{a}_{7} im Namen eines „Gaons".

[3]) Das. 38^{b}_{47} ff.

[4]) Das. 39^{a}_{1} ff.

[5]) Das. 38^{b}_{42}. Von Barukh b. Jizḥak סרבל genannt, s. das. 38^{b}_{30} und namentlich 39^{b}_{41} ff.

[6]) Das. 39^{a}_{40}.

[7]) Das. 39^{a}_{1}.

[8]) Das. 39^{a}_{22} (feltro) של לבד שקורין פלטרו.

[9]) Das.

[10]) Das. 39^{a}_{25} vgl. $_{25}$.

[11]) Das. 39^{a}_{22}.

[12]) Das. 39^{a}_{31}. Orḥoth ḥajjim 48 d (138) und 53 d (283) אלטוסא.

[13]) Das. 39^{a}_{38} Barukh b. Jizḥak bezeichnet sie als בירוטא (birreto Barett).

[14]) Ital. guanti; das. $38^{b}_{30.\ 42}$. 39^{a}_{17}.

[15]) Maḥb. XXII 176 b. אחר כל ירוק ידרוש; Güdemann 216.

u. dgl. übersät. Es hatte eine lange Schleppe[1]) und wurde an der Taille durch einen an dem Kleide befestigten Gürtel, offenbar von demselben Stoff, zusammengehalten. Über diesem Gürtel trug man jedoch noch einen zweiten Gürtel aus breitem Seidenband oder silbergewirktem Stoff.[2]) Auf der Strasse trugen die Frauen den Schleier[3]) über ihre sonstige Kopfbedeckung erfahren wir nichts. Auf tadellose Sauberkeit der Kleider, die man auf der Strasse trug, wurde mit peinlicher Sorgfalt geachtet.[4]) Das schimpfliche Judenabzeichen wurde nicht getragen; es war allem Anscheine nach sehr bald nach seiner Einführung ausser Gebrauch gekommen.[5]) Als Kopfschmuck trugen die vornehmen Frauen — denn nur von diesen kann die Rede sein — goldene Diademe.[6]) Von sonstigen Schmucksachen werden goldene Spangen[7]) und goldene oder silberne Agraffen erwähnt, welche durch Bänder, vermittelst goldener oder silberner Kettchen oder einer Nadel das Gewand schlossen.[8]) Man verband das Angenehme mit dem Nützlichen. Um den Schlüssel zu der Lade, in welcher die Hausfrau ihre Schlüssel am Sabbath verwahrte, nicht vor dem Hausgesinde liegen zu lassen, liess man denselben aus Silber oder Gold herstellen und mit einer Nadel versehen, um ihn so als Broche zu tragen.[9]) Es galt als unpassend, dass die Frauen ohne geziemenden Schmuck auf der Strasse erschienen.[10]) Aber auch sonstige Verschönerungsmittel, Schminke und Puder u. dgl., wurden von den Frauen vielfach verwendet.[11]) Um

---

[1]) Das. 'Immanuel spricht von zwei Ellen langen Schleppen.

[2]) שה"ל I 107 (38$^{a}_{35}$) רצועה של כסף.

[3]) peplum in dem Schreiben des Kardinals Nikolaus über das Judenabzeichen in Rom bei Schudt, Jüd. Merckwürdigkeiten II 244; s. o. S. 240.

[4]) Kalonymos מס' פורים; Güdemann 216.

[5]) Thom. v. Aquino de regim. Jud. bejaht die Frage der Herzogin von Brabant, ob die Einführung des Judenabzeichens erforderlich sei, unter Hinweis auf die in Sizilien gehandhabten Bestimmungen. Demzufolge wurde es in den übrigen Teilen Italiens nicht getragen. Dass es thatsächlich auch in Rom eingeführt gewesen ist, erhellt deutlich aus der Seliḥa Benjamins b. Abraham אותותינו לא ראינו; s. o. S. 240.

[6]) עטרות הזהב Maḥb. a. a. O.; Güdemann 331.

[7]) קדשי הזהב Maḥb. das.

[8]) שה"ל I 106 (38$^{a}_{24}$ff.) נושקא של זהב או של כסף דהיינו כוכליאר והיינו מכבנתא ובלעז רומינוסקיטא, wohl zu lesen נוסקיטא ובלעז רומי, im Italienischen nuschetta (Deminutiv von nusca?).

[9]) Das. 38$^{a}_{29}$ nach התרומה ס' § 240, אור זרוע II 39.

[10]) Kalonymos מס' פורים; Güdemann 216.

[11]) Maḥb. XXII 178$^{b}_{31}$. Vgl. Berliner, Aus dem inneren Leben der Juden in Deutschland (1871) S. 40.

aus dem Munde einen angenehmen Geruch zu verbreiten, zerkaute und ass man wohlriechende Gewürze, wie z. B. Nelken, Zimmt u. a.[1])

Über den Hausrat erfahren wir fast nichts. Die Häuser der Reichen waren luxuriös ausgestattet;[2]) in den meisten Häusern herrschte jedoch die grösste Einfachheit; man ass z. B. vielfach mit Holzlöffeln.[3]) War die Tafel beendet, so entfernte man, ehe man das Tischgebet sprach, das Messer vom Tische oder bedeckte es mit einem Tuche. Dieser eigentümliche Brauch wurde mit der selbst von einem so ernsten Manne wie Zidkijah 'Anaw geglaubten Erzählung begründet: Einst habe jemand bei der Stelle des Tischgebetes, die sich auf die Wiederherstellung Jerusalems bezieht, vor Trauer über die Zerstörung der heiligen Stadt und des Tempels das auf dem Tische liegende Messer ergriffen und sich ins Herz gestossen.[4])

Den Tafelfreuden war man nicht abhold, und bei festlichen Gelegenheiten wurden üppige Mahlzeiten gehalten. Als ein ausgesuchter Leckerbissen galten Fische.[5]) Am Sabbath, an welchem die Hauptmahlzeit, d. h. die Mittagsmahlzeit, früher stattfand als an Wochentagen[6]) pflegte man gebratenes Hammelfleisch oder Geflügel, letzteres auch wohl gebacken, zu essen.[7]) Ferner ass man Eier und Früchte, die man bereits am Freitag in den Ofen gelegt hatte und dort bis zum Sabbath liess;[8]) zum Nachtisch hatte man gern rohes Obst, z. B. Weintrauben[9]) oder Orangen oder Quitten, die man, um sie frisch zu erhalten, namentlich vor dem Vertrocknen zu bewahren, in Sand oder Erde aufzubewahren pflegte.[10]) An den Passahabenden kamen ausser verschiedenen Grünzeugarten, die zu der ceremoniellen Feier im Hause erforderlich waren, zwei verschiedene Fleischgerichte auf den Tisch, ferner geröstete Früchte, sowie Nüsse, rohes Obst und allerlei Leckereien, um auch die Kinder wach bei der Tafel zu erhalten, Gewürze, wie Zimmt und Narde, und das noch jetzt an diesen Abenden übliche

---

[1]) שה"ל I 160 (64$_{a\ 26}$) Ješâja de Trani nennt die Gewürze כופר, גרופולי und קינמון.

[2]) Maḥb. XIII Anf. (81^a) ist von kostbaren Ruhebetten die Rede.

[3]) שה"ל I 207 (82$^b{}_{11}$).

[4]) Das. I 156. Der Erzähler, Simḥa, ist vermutlich der römische Rabbiner; s. o. S. 254 und weiter Literatur.

[5]) Maḥb. XXVII 212^a vgl. I 9^b; Güdemann 212.

[6]) שה"ל I 84 Anf. vgl. § 93 (33$^b{}_6$).

[7]) Das. I 87.

[8]) Das. I 57 (22$^b{}_{33}$).

[9]) Das. I 87.

[10]) Das. I 120 (47$^a{}_{44}$).

Latwerg (חרוסת), das aus verschiedenen Arten Grünzeug u. dgl., Gewürzen und Äpfeln zubereitet wurde.[1]) Auch die übrigen Festtage sowie das Purimfest und der Rüsttag des Versöhnungstages[2]) wurden durch festliche Mahlzeiten ausgezeichnet. Von sonstigen Gerichten werden erwähnt eine Art Flammeri von Graupen mit einem Zusatz von Mehl, oder von Reis, der mit Honig gekocht wurde und einen Mehlzusatz erhielt, um zu einer festen Masse zu erstarren,[3]) ferner Pasteten, die mit Fisch oder mit Käse gefüllt waren,[4]) sowie Ingwer, in Honig gekocht.[5]) Der Wein wurde, wie es scheint, auch in Italien in hölzernen Fässern aufbewahrt.[6]) Vielfach, namentlich am Purimfeste, wurde er mit allerlei Gewürzen, Honig und Pfeffer gewürzt.[7]) Man hatte als Getränk auch Apfelwein und Limonade von frischen Citronen.[8])

Über die sonstigen Sitten und Manieren der römischen Juden, über ihr ganzes Leben und Treiben, soweit nicht religiöse Gesichtspunkte in Frage kommen, sind nur vereinzelte Notizen erhalten. Eine Bemerkung über die Pflege der Säuglinge ist deshalb von Bedeutung, weil sie wenigstens teilweise eine Äusserung Innocenz' III. erklärt. Um das Kind zu veranlassen die Brust zu nehmen, pflegte die Mutter oder Amme ihm einige Tropfen in den Mund zu spritzen; zuvor aber verspritzte sie etwas Milch, um nach der allgemein verbreiteten abergläubischen Anschauung den bösen Geist zu besänftigen.[9]) Vielfältig waren die Zerstreuungen und Belustigungen, mit denen Erwachsene und Kinder sich vergnügten. Man spielte „Gerade und Ungerade", unterhielt sich mit Kegel- und Ballspiel — man hatte mit Ziegenhaar gefüllte Lederbälle —[10]) die Knaben vergnügten sich mit Steinwerfen,[11]) Frauen und Kinder mit einem Nussspiel, das um Geld

---

[1]) Das. I 218 (92 b$_{37-42}$).

[2]) Das. I 307 (144 b); s. o. S. 70.

[3]) Ješája de Trani שה"ל I 162.

[4]) Ješája de Tr. das. 159 (63 a$_4$).

[5]) שה"ל I 162.

[6]) Das. I 116.

[7]) Maḥb. XXV 193^a unten.

[8]) שה"ל I 90 (32 a$_{10}$) הליכוני שהן חדשים שסוחטין אותן למימיהן.

[9]) Das. I 123 Ende על נפישת רוח רעה. Innocenz III Ep. VIII 121 (Migne 215 p. 694) hatte behauptet, dass die Juden ihre christlichen Ammen, wenn diese kurz zuvor das Abendmahl genommen hatten, veranlassten, etwas von ihrer Milch in den Abort zu lassen.

[10]) שה"ל I 121; s. Zunz ZGL. 173, Güdemann 211.

[11]) Maḥb. XXII 178^a $_{42}$.

gespielt wurde und darin bestand, dass man — etwa in der Art unseres Croquetspiels — mit Hilfe eines Brettchens eine Nuss ins Rollen brachte, um eine andere damit zu treffen.[1]) Auch das Würfelspiel[2]) und das Schachspiel[3]) war bei den italienischen Juden jener Zeit in Übung. Auch ausgelassene Scherze waren nicht verpönt. Man liess z. B. jemand in ein scheinbar leeres Gefäss mit doppeltem Boden hineinblasen, wodurch er sich über und über mit Mehl bestäubte,[4]) u. dgl. m. Rätsel und Scherzfragen waren eine beliebte Unterhaltung, wie aus zahlreichen Stellen in 'Immanuels Diwan hervorgeht. Besonders heiter ging es am Purimfeste her. Die Tafel war reich besetzt und des Trinkens war kein Ende.[5]) Schon im Gotteshause bei der Verlesung der Estherrolle begann die Lustbarkeit. Bei der Erzählung von Hamans Sturz wurde mit den Füssen gestampft und durch Zusammenschlagen von Steinen, durch Zerbrechen von Töpfen u. dgl. Lärm verursacht.[6]) An Haman wurde überhaupt strenge Justiz geübt; nachdem man mit einer Puppe, die diesen Feind der Juden darstellen sollte, allerlei Scherz und Spott getrieben hatte, wurde er in effigie dem Feuertode überliefert.[7]) Den Kindern, die an diesem Tage alle erdenkliche Freiheit genossen, schenkte man Gold- und Silbermünzen;[8]) aber man vergass auch der Armen nicht.[9])

Ebenso wie dies religiöse Freudenfest zu einem wahren Volks-

---

[1]) שה"ל l. c. Zunz' von Güdemann acceptierte Erklärung, man habe durch Werfen von Nüssen einen Nusshaufen umzustossen versucht, lässt sich mit Rašis Erklärung לגלגלן דרך דף וטכות זו בוו sowie mit der Begründung der Gemara משום אשווי גומות nicht gut vereinbaren. Vgl. Berliner, Aus dem inneren Leben S. 12.

[2]) Zunz ZGL. 174. 568.

[3]) s. Steinschneider, Schach bei den Juden.

[4]) Maḥb. XXII 178^{b}_{35}.

[5]) Kalonymos מס' פורים; Maḥb. Einleitung; das XXV 178^{a}_{15} ויעשה פורים בכל שבוע cf. Z. 42; das. I 9^{b}_{32} ובעת יאמרו נשתכר בפורים.

[6]) שה"ל I 200, allerdings in Rašis Namen; doch war der Brauch in Rom ein ganz ähnlicher; s. Güdemann 212.

[7]) Güdemann 211. Die Stelle im 'Arukh ist jedoch nicht beweiskräftig, da die richtige LA. nach Kohut ist מנהג בבבל ובעילם (nicht בכל העולם). Es ist auch kaum denkbar, dass die römischen Juden unter Trompetengeschmetter durch die Strassen ritten und öffentlich die Hamanshinrichtung vollzogen; in einem christlichen Staate, dessen Herrscher schon vor Jahrhunderten gegen diese Art der Purimfeier eingeschritten waren, war dies unmöglich.

[8]) Güdemann 212.

[9]) שה"ל I 202.

feste für die römischen Juden geworden, waren alle frohen und traurigen Ereignisse, die den Einzelnen oder die Gesamtheit betrafen, durch die Religion geweiht. Die Religion war überhaupt der massgebende Faktor im Leben; allen Sitten und Bräuchen gab man eine religiöse Grundlage und machte sie dadurch so heilig und unverletzlich, wie die von der Bibel und der Tradition vorgeschriebenen Zeremonien es waren. Freilich gab es Einzelne, welche von der übrigens auch von den Frommen als richtig anerkannten Anschauung ausgehend, dass die religiösen Zeremonien nicht um ihrer selbst willen angeordnet seien, sondern nur den Zweck hätten, bestimmte religiöse Gedanken wachzurufen, sich über diese Gebräuche hinwegsetzten, da sie ihrer für diesen Zweck nicht bedürften. Wie schon diese Begründung ergiebt, waren es meist die philosophisch Gebildeten, die sich von diesen Äusserlichkeiten frei machten und dadurch die Erbitterung der Strengfrommen nicht nur gegen ihre Person sondern auch gegen die Wissenschaft überhaupt wachriefen.[1]) Doch diese Verächter der religiösen Formen waren Ausnahmen. Im allgemeinen finden wir bei den römischen Juden eine strenge und wahrhaft innerliche Frömmigkeit. Es ist geradezu rührend, wie der von Schicksalsschlägen hart betroffene Verfasser des 'Arukh seiner Freude darüber Ausdruck giebt, dass es ihm vergönnt gewesen, ein den traditionellen Vorschriften entsprechendes Bad anzulegen und eine Synagoge zu errichten. Das sei sein Trost in seinem Kummer, dass Gott ihn den rechten Weg geführt und in der Erfüllung seiner Gebote seine Freude habe finden lassen.[2]) Und ganz ebenso mutet es uns an, wenn wir lesen, dass Paola ihrem Sohne Šelomoh nichts Besseres zu wünschen weiss, als dass die Gotteslehre bei ihm und seinen Nachkommen eine Stätte finden möge.[3]) Wem die Ehre zu teil geworden war, am Thorafeste die letzten Verse des Pentateuch als „Thorabräutigam" zu verlesen, der spendete nach alter Sitte zu wohlthätigen oder gemeinnützigen Zwecken eine Summe Geldes und veranstaltete ein Festmahl für die Gemeindemitglieder.[4]) In der strengen Befolgung der thalmudischen Vorschriften gingen viele auch in Italien so weit, dass sie von Nichtjuden gebackenes oder verkauftes Brot nicht assen,

[1]) 'Immanuel, Komm. Prov. 25_{16} (auch bei Dukes, Rabb. Blumenlese 268 ff.), vgl. 1_7. 22_{13}; s. Güdemann 123. Vgl. מעלות המדות Vorr.

[2]) Schlussgedicht zum 'Arukh (ed. Kohut VIII 299. 301).

[3]) Nachschrift in dem Mscr. der Gemeindebibliothek zu Verona; s. o S. 279 Anm. 3.

[4]) שה"ל I 372 Ende.

wenn sie es irgend vermeiden konnten. Ja, einige thalmudische Autoritäten hielten denjenigen, der sich darüber hinwegsetzte, nicht für würdig, am gemeinsamen Tischgebet teilzunehmen, während andere milder urteilten.[1]) An den Neumondstagen und Halbfesten enthielt man sich jeder nicht unbedingt notwendigen Arbeit;[2]) und die Handlungsweise Ješàjas de Trani, der am Sabbath auf den Lagunen in Venedig zu fahren pflegte, fand nicht die Zustimmung aller Thalmudisten.[3]) Fiel der 8. oder der 9. Ab auf einen Sabbath, so ass man in Rom nichtsdestoweniger Fleisch und trank Wein wie an anderen Sabbathen.[4])

Trauungen und Beschneidungen fanden häufig in der Synagoge statt, die bei derartigen Anlässen durch Kerzen festlich erleuchtet wurde.[5]) Die Trauung fand am Vormittag statt, an dieselbe schloss sich ein Festmahl an, das bis zum Abend dauerte. Nach dem Abendgebet wiederholte man vielfach die Trauungsbenediktionen.[6]) Auffallend ist es, dass man Hochzeiten auch am Sabbath veranstaltete.[7])

Die Toten bestattete man in Rom wie in vielen anderen Gemeinden wenn möglich noch am Todestage.[8]) Der Friedhof lag im 13. Jahrhundert innerhalb der Stadt.[9]) Man pflegte die Toten mit zwei leinenen Gewändern zu bekleiden. Nathan b. Jeḥiel eiferte vergeblich gegen den Aufwand, der nur die ruchlosen Gräberschänder anlockte, und klagte, dass man sich nicht dem alten Brauche gemäss begnüge, den Toten in ein hänfenes Gewand zu kleiden. Aber alle seine Vorstellungen blieben fruchtlos, weil ein jeder sich scheute, dem Toten diese äusserliche Ehrenbezeugung zu verweigern, bis er selbst — wie einst R. Gamliel — mit gutem Beispiele voranging, indem er die Leiche seines Vaters nur in ein linnenes Gewand hüllen liess.[10]) Man ging stets von dem Grundsatz aus, bei der Bestattung der Toten jeden Unterschied zwischen Reich und Arm, Vornehm und Gering zu

---

[1]) Das. I 151.

[2]) Das. I 169. 170. 184. 221 f.

[3]) Das. I 111 ($42^{a}{}_{12}$).

[4]) Antwort des Kalonymos b. Šabthai an Jakar פרדס רש"י 48^{b} unten. שה"ל I 266 (127^{b}).

[5]) Ješ. d. Tr. in שה"ל I 242 ($112^{b}{}_{11}$).

[6]) תניא 90 Ende = שה"ל II 63.

[7]) Das. ומנהג פשוט בידינו לכנוס אפי' בשבת.

[8]) Zidkijah הלכות שמחות 11 ($171^{b}{}_{30}$ ff.). 52 ($183^{b}{}_{36}$ ff.).

[9]) Das. 15.

[10]) Schlussgedicht zum 'Arukh VIII 300 (nach Kohuts Lesart); vgl. Güdemann, Monatsschr. 27 (1878) S. 282 ff.

vermeiden.[1]) Die Grabsteine trugen, wie es scheint, nur den Namen des Verstorbenen und das Datum.[2]) Bei der Beerdigung von Vater oder Mutter kehrte man barfuss vom Friedhofe nach Hause zurück.[3]) Als erste Mahlzeit reichte man den Trauernden Eier.[4]) Bei dieser Mahlzeit wurde seitens der Trauernden und besonders seitens derjenigen, welche gekommen waren, um die Trauernden zu trösten, ein ziemlich umständliches Zeremoniell beobachtet, auf dessen peinliche Innehaltung indes vom religiösen Standpunkte kein sonderlicher Wert gelegt wurde. Die „Tröstenden" sollten den Leidtragenden das Brot brechen und reichen, sollten die Eier für sie schälen und schneiden; sie sollten aber nicht aus demselben Becher trinken wie die Trauernden oder wenigstens diesen Becher zuvor ausspülen u. dgl. m.[5]) In den ersten sieben Nächten nach der Beerdigung zündete man an der Stelle, wo die Leiche gewaschen worden war, ein Licht an, weil man der Seele des Verstorbenen damit einen Dienst zu erweisen glaubte.[6]) Die viel verbreitete Sitte, in dem ersten Monat nach der Beerdigung zum Zeichen der Trauer die Wäsche nicht zu wechseln und sich den Kopf nicht zu waschen, bezeichnet Zidkijah als eine grundlose Erschwerung, an die man sich nicht halten solle.[7])

Das religiöse Leben konzentrierte sich jedoch in den Synagogen. Hier fanden die Sitzungen des Gemeindevorstandes statt, die allem Anscheine nach öffentlich waren; wenigstens gilt dies von den Fällen, in denen Beschlüsse gefasst wurden, welche die Festsetzung strittiger religiöser Bräuche zum Gegenstand hatten.[8]) Am Hüttenfeste errichtete die Gemeinde im Synagogenhofe eine Laubhütte, um auch denjenigen, welche keine eigene Laubhütte hatten, die Erfüllung dieser religiösen Pflicht zu ermöglichen.[9]) Als Vorbeter fungierte ein eigens hierzu bestellter Gemeindebeamter (חזן); zu 'Immanuels Zeit war

---

[1]) Zidkijah שמחות 12 (172 a 25) יש חכם זה אלא על נאמר דבר שלא יאמין לומר דהוא הדין באדם כשר ואדם יראה לעינים וה' יראה ללבב הלכך אין לנהוג זה המנהג לשום אדם.

[2]) Maḥb. XXI Anfang.

[3]) Zidkijah שמחות 15.

[4]) Das. 23 (176 a 40).

[5]) Das. (176 b 6—17).

[6]) Das. 21 Ende.

[7]) Das. 41. 42.

[8]) S. o. S. 250.

[9]) שה"ל I 347.

ein R. Mešullam Vorbeter in der Hauptsynagoge.[1]) In musikalischer Hinsicht waren die Ansprüche an die Leistungsfähigkeit der Vorbeter vermutlich nicht grosse, da die Musik in damaliger Zeit von den italienischen Juden sehr wenig gepflegt wurde.[2]) Wie es scheint, versuchten öfter ausländische sangeskundige Vorbeter, die sich dann Sänger (משורר) nannten oder so genannt wurden, in Rom ihr Glück. 'Immanuel berichtet in seiner launigen Art von einem solchen deutschen Sänger, namens Jakob, der sich in der Synagoge produzieren wollte; der Vorbeter Mešullam habe ihn jedoch durch seinen Gesang ausgestochen.[3]) Über die Predigten in Rom wissen wir fast nichts; weder über ihre Art und Anlage noch über ihre Häufigkeit wird etwas berichtet. Aus Süditalien besitzen wir aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts die Predigtsammlung des Jakob Anatoli, die sich an die einzelnen Abschnitte des Pentateuch anschliesst. Vermutlich war im 13. Jahrhundert auch in Rom dieselbe philosophisch-allegorisierende Predigtweise üblich. Am Sabbath vor dem Pesaḥfeste, der nach einer Erklärung seinen Namen „grosser Sabbath" von diesem Brauche hat, fand nach Schluss des Gottesdienstes eine Predigt statt, die sich durch ungewöhnliche Länge auszeichnete; sie dauerte bis über die Mittagsstunde, fast bis zur Zeit des Nachmittagsgebetes. In dieser Predigt wurden zunächst die zeremoniellen Bestimmungen für das Fest der Gemeinde in Erinnerung gebracht, und sodann erging sich der Prediger in einer Aufzählung und Betrachtung der Wunder, die Gott bei der Erlösung aus Ägypten an den Israeliten gethan hat. Es zeugt von einer staunenswerten Geduld, wenn uns berichtet wird, dass niemand das Gotteshaus vor Beendigung der Predigt verliess.[4]) Am Feste selbst wurde jedoch nicht gepredigt.[5]) Dagegen wurde am Versöhnungstage eine Predigt gehalten, die sicherlich einen völlig anderen Charakter trug; das geht schon daraus hervor, dass 'Immanuel wiederholt am Versöhnungstage gepredigt hat.[6]) Am Neujahrstage dauerte der Gottesdienst oft bis 2 Uhr Nachmittags.[7]) An den ersten

[1]) Maḥb. XX 161[a].

[2]) 'Imman. Maḥb. VI 49_{41}; Komm. Prov. 26_{13}; s. Güdemann Erziehungswesen 120.

[3]) Maḥb. XX 161 a.

[4]) שה"ל I 205.

[5]) Vgl. das. שאם לא ישמעו עכשיו אימתי ישמעו הרי פסח יבא בשבוע זאת וכו'.

[6]) Maḥb. I $9b_{33}$.

[7]) א"ז II 125[b] (ר"ה 275) RGA. Nathans und seiner Brüder, das auf den Akademievorsteher Jakob zurückgeht. Über Predigten in jener Zeit s. Zunz GV.[2] 428 f.

sechs Tagen des Hüttenfestes wurden in Rom die in manchen Gemeinden üblichen Hošânagebet nicht gesprochen. Am siebenten Tage jedoch wurde die Synagoge festlich erleuchtet, und zum Überfluss brachte ein jeder Synagogenbesucher sich noch eine Kerze mit.[1] Nach Beendigung des Musafgebetes rückte man die heil. Lade in die Mitte der Synagoge oder man nahm sämtliche Thorahrollen heraus und stellte diese in der Mitte der Synagoge in einem Kreise auf. Die Thorahrollen umzog man alsdann siebenmal, und bei jedem Umzuge wurde eines der Hošânagebete gesprochen.[2] Am Trauertage des 9. Ab las man nicht wie sonst von dem auf erhöhter Tribüne befindlichen Pult (מגדל עץ) aus der Thorah vor, sondern man trug die Thorahrolle zum Zeichen der Trauer in den entgegengesetzten Winkel des Gotteshauses, wo ein Gemeindemitglied sie während der Vorlesung in seinen Händen hielt.[3] Am Neumondstage des Elul nach dem Abendgebete wurde Šofar geblasen; der bei uns übliche Brauch, während des ganzen Monats Elul nach dem Morgengebete Šofar zu blasen, war in Rom unbekannt.[4] Auch für den Beginn der Bussübungen vor dem Neujahrsfeste galten andere Bestimmungen als bei uns.[5]

Überhaupt hatte sich in Rom ein eigenes Ritual für den öffentlichen Gottesdienst herausgebildet, das in mannigfacher Hinsicht von dem in anderen Ländern üblichen abwich. Schon in sehr früher Zeit hatten die im thalmudischen Zeitalter üblichen Gebete eine Erweiterung erfahren; frühzeitig war die religiöse Poesie im Judentum erwacht und hatte durch ihre Erzeugnisse den öffentlichen Gottesdienst bereichert. Die von den Gaonen seit Mar Khohen Zedek angelegten Gebetordnungen gaben gleichsam nur das Gerippe des Gottesdienstes, den die Vorbeter durch eigene oder fremde Dichtungen zu verschönern und weihevoller zu gestalten suchten. Jahrhunderte hindurch war darum die Ordnung des Gottesdienstes keine fest abgeschlossene, sondern zum grossen Teil nach dem Geschmack des Publikums und dem Geschick des Vorbeters wechselnd. Noch am Ende des 13. Jahrhunderts wurde darüber gestritten, ob es ge-

---

[1]) שה"ל I 242 (112 b 11). 371 (167 b 8).

[2]) Das. I 371 (167 b 4).

[3]) Das. I 269 (129 a 21).

[4]) Das. I 281; Röm. Maḥzor (ed. Bologna 1540) Teil II fol. 1 a.

[5]) Fiel das Neujahrsfest auf einen Montag oder Dienstag, so begannen die Bussübungen am Montag der vorhergehenden Woche, fiel es auf einen Donnerstag, so begann man am vorhergehenden Donnerstag, auf einen Sabbath, so begann man am Montag zuvor. שה"ל I 282 (133 a 20). Röm. Maḥz. a. a. O.

stattet sei, dass der Vorbeter beim Gottesdienste die Gebete aus einem Buche vortrage. Die hervorragendsten römischen Autoritäten erklärten es für zulässig; ein Beweis, dass das römische Gebetritual bereits feste Formen anzunehmen begonnen hatte.[1]) In Italien hatte die religiöse Poesie bereits sehr zeitig eine Stätte gefunden[2]) und blieb dort sehr lange lebendig. So bildete sich gerade in dieser Periode ein eigener römischer Ritus aus, der sich allmählich über den grössten Teil Italiens verbreitete.[3]) Bereits im 11. Jahrhundert war es in Rom und allen in der Umgebung liegenden Gemeinden üblich, das Siegeslied am Meere (Exod. 15) im täglichen Morgengebete zu rezitieren, ausgenommen am 9. Ab und im Trauerhause.[4]) Im 13. Jahrhundert versuchte Abraham 'Anaw die Neuerung in Rom einzuführen, dass an jedem Sabbath vor dem Ausheben der Thorah mehrere Bibelverse — wie sonst an den Festtagen — gesprochen werden sollten; aber die Gemeinde widersetzte sich dieser Neuerung, die ihr als eine unnötige Belästigung und Abweichung vom alten Brauche zuwider war.[5])

Die Handschriften des römischen Maḥzors[6]) sind überaus zahlreich, namentlich in den Bibliotheken in Parma und Paris. Die ältesten Handschriften des ganzen Maḥzors oder einzelner Teile des Gebetrituals stammen aus den letzten Jahrzehnten dieser Periode. Dahin gehören eine Handschrift des ganzen Maḥzors von Jeḥiel b. Daniel aus dem Jahre 1265[7]) und ein von Luzatto wiederholt erwähntes Manuskript Josef Almanzis vom Jahre 1301, ferner eine 1299 von Mišael hergestellte Handschrift eines den grössten Teil der Gebetordnung und der Poesieen enthaltenden Buches[8]) sowie ein Exemplar der Seliḥoth, dessen Abschrift Šelomoh b. Jeḥiel b. Abraham 'Anaw am Freitag, den 14. Marḥešwan 5058 (1. November 1297) beendete,[9]) und

---

[1]) שה"ל I 12.

[2]) s. o. S. 181.

[3]) Über das römische Maḥzor und den römischen Ritus s. Luzzatto מבוא אל מחזור רומי und אגרות שד"ל No. 201 (S. 433 ff.); Zunz, Ritus 76 ff. und an zahlreichen anderen Stellen.

[4]) Maḥzor Vitry § 265.

[5]) שה"ל I 77. Das röm. Maḥzor ed. Bologna hat diese Verse auch am Sabbath, jedoch mit der Bemerkung ויש מקומות שנוהגים לומר זה אין כמוך לפעמים עד גדלו להה' אתי.

[6]) Über die Bedeutung von מחזור s. Zunz, Ritus 19 f., Luzzatto מבוא 12 f.

[7]) cod. Par. 599; s. o. S. 277.

[8]) cod. Bisliches 68, Zunz הפליט 24; s. o. S. 278.

[9]) cod. Parma 3536 (Cataloghi dei cod. orient. II 159); s. o. S. 278.

der von Paola für ihren Sohn geschriebene Siddur.[1]) Gedruckt wurde das Maḥzor bereits 1485 in Soncino (beendet in Casale maggiore).[2]) Der Ritus wurde entweder nach seinem Ursprungs- und Hauptorte der römische oder der italienische oder (לועזים) מנהג לועז genannt.[3])

Der römische Ritus gehört der grossen germanisch-romanischen Gruppe an, welche die verschiedenen Zweige des französischen, deutschen und slavischen sowie den Ritus der Romania, d. i. den griechischen Ritus, umfasst;[4]) nahe verwandt ist er dem älteren deutschen Ritus.[5]) Von den hervorstechendsten Abweichungen des römischen von dem deutschen Ritus — abgesehen von Pijutim, Seliḥoth u. dergl. — seien nur einige wenige angeführt.[6]) Am Montag und Donnerstag wurden als Bussgebete eingeschaltet ועתה ה' אלהינו, woran sich die Middoth und das Sündenbekenntnis anschlossen;

---

[1]) Mscr. in Verona; s. o. S. 279.

[2]) s. über die Ausgaben Luzzatto מבוא 13; Zunz Ritus 146, Benjacob אוצר הספרים p. 315a. 319b. Die kgl. Bibliothek in Berlin besitzt ein Exemplar der ed. Bologna, das im Besitze Nethanel Trabots, des Schwiegersohnes von Jehuda Kolon, war und zahlreiche handschriftliche Bemerkungen von ihm enthält. Er verkaufte es am 21. April 1621 an Jiẓḥak Menaḥem. Von Interesse sind zwei halb italienische Stücke, die sich in diesem Maḥzor im Pesaḥgottesdienste finden. Das erste, ein סדר התרת קללות, lautet (in Transscription): Solte siano tutti חרמים אררים אלות שבועות שמתות הכרזות בטוים כשפים דברים רעים che fossero poste in cosa di nullo giudeo o giudea especialmente quelle che fossero poste sopra מרת פלונית o רבי פלוני o sopra nullo de casa sua קללות che avessero poste essi a altri o altri a essi o essi infra si stessi בין בכעם בין ברצון בין בשוגג בין בטויד בין בכונה בין שלא בכוונה tutti quanti siano בטלים etc. Das zweite Stück, ein סדר הברכה lautet: מי שברך אברהם יצחק ויעקב אבותינו שרה רבקה רחל ולאה הוא יברך רבי פלוני esso e la mugliere e gli figlioli e lo patre e la matre (sic) e gli frati e gli sorori e gli zii e gli conati e gli nepoti e tutti gli parenti suoi e tutto ישראל che dara אשר ידבנו לבו per צדקה (das folgende Wort ist verstümmelt) lo salva e benedica e degli ברכה רוחה והצלחה etc.

[3]) Luzatto das. 14.

[4]) Zunz, Ritus 59 ff. Der Name Romania bezeichnet hier die „römische Welt" in ähnlichem Sinne, wie G. Paris den Gebrauch dieses Namens anderweitig nachgewiesen hat (Romania Jahrg. I (1872) p. 13); jedoch mit dem Unterschiede, dass hier das Gebiet des oströmischen, nicht wie sonst des weströmischen Reiches (Paris das. 17) darunter zu verstehen ist; ein vollgiltiger Beweis dafür, dass die Bezeichnung aus dem Orient stammt, wo man unter „Rom" für gewöhnlich das oströmische Reich verstand. Ebenso weist eine Reihe von griechischen als לשון רומי angeführten Wörtern im 'Arukh auf eine orientalische Quelle hin; s. Literatur-

[5]) Zunz, Ritus 100.

[6]) Nach ed. Bologna 1540.

manche fügten noch ein Gebet תכלה ממנו אפך וחמתך hinzu. Sodann folgte die leise Thefinna; hierauf Psalm 25 und 130 und einige Verse aus den prophetischen Büchern (Jerem. 14_{7}—$_{9}$, Mikha 7_{18}—$_{20}$), זכור ברית und zwei אבינו הרחמן beginnende Stücke, von denen das erste alphabetisch ist.[1]) In dem Freitag-Abend-Gottesdienst, der mit ברכו beginnt, hat das Stück אמת ואמונה eine auf den Sabbath bezügliche Fassung. In der Thefillah wird nicht אתה קדשת und ויכלו sondern das der Thoseftha[2]) entlehnte Stück ומאהבתך gebetet.[3]) Den 100. Psalm sprach man im 13. Jahrhundert in Rom nur am Sabbath, nicht auch an Wochentagen, im Morgengebete.[4]) Das Nachmittagsgebet begann an Sabbath und Festtagen mit einer Reihe von Bibelversen (Jes. $58_{13.\ 14}$, 52_{7}, Zekharja 9_{9}, Mal. 3_{1} u. s. w.), von denen die beiden ersten nur am Sabbath gesprochen wurden.[5]) Die Thefillah des Neujahrsfestes enthielt das Stück והשיאנו, das im Musafgebete unmittelbar auf אר"א מלוך על כל העולם folgte.[6]) Am Rüsttage des Versöhnungstages wurden keine Bussgebete gesprochen. Im Nachmittagsgebete folgte auf die Thefillah das Sündenbekenntnis, das auch vom Vorbeter laut wiederholt wurde.[7]) In dem Sündenbekenntnis sind die על חטא nur etwa halb so zahlreich wie bei uns. Das Khol-Nidre-Gebet ist im römischen Maḥzor in hebräischer, nicht in aramäischer Sprache.[8]) Das Ṣofarblasen am Ausgange des Versöhnungstages fand erst nach dem auf das Schlussgebet folgenden Abendgebete statt.[9]) Am zweiten Tage des Schlussfestes, dem Thorah-Freudenfeste, wurden zwei — nicht drei — Thorahrollen ausgehoben. War die Vorlesung des Festabschnittes beendet, so rezitierte man auswendig die ersten fünf Verse der Genesis. Aus der zweiten Thorahrolle wurde sodann der Abschnitt über die Festopfer vorgelesen.[10]) Grösser sind naturgemäss die Abweichungen in den eingefügten dich-

---

[1]) cf. שה"ל I 29; vgl. Zunz Ritus 123.

[2]) Thos. Berakh. 3_{7} (ed. Zuckermandl p. 6_{22}).

[3]) שח"ל I 66.

[4]) Das. I 76 ($28^{a}{}_{27}$). Die ed. Bologna führt ihn jedoch auch im Wochentagsgottesdienst auf.

[5]) שה"ל I 126.

[6]) Auch Mainz und die meisten lothringischen Gemeinden hatten והשיאנו am Neujahrstage. Das. I 286 ($135^{a}{}_{37}$); 290 ($136^{b}{}_{44}$); vgl. Zunz Ritus 84.

[7]) Das. I 307. 310.

[8]) Das. I 317 Anf.; Zunz Ritus 96.

[9]) Das. I 322 Anfang.

[10]) Das. I 372 ($167^{b}{}_{44}$); Zunz GV^{2} 426, Ritus 87.

terischen Stücken an Fest- und Fasttagen und an ausgezeichneten Sabbathen. Der römische Ritus hat viel von den Dichtungen der älteren Poëtanim, namentlich Elàzar Kalirs, erhalten, manches von fremden Dichtern, besonders aus Spanien und der Provence, aufgenommen; ganz besonders ist er aber bereichert worden durch die Werke der zahlreichen Dichter, die seit Šelomoh ha-Babli bis zum Ausgange des Mittelalters in Rom blühten. Ihre Dichtungen, namentlich Seliḫoth, die oft durch unglückliche Ereignisse oder drohende Gefahren veranlasst waren, fanden Aufnahme in den Gebetsammlungen. Im Laufe der Zeit wechselten die Stücke freilich vielfach, und in den gedruckten Maḥzorausgaben ist nur ein verhältnismässig kleiner Teil dieser Poesieen enthalten.[1]) Erwähnt sei noch, dass der 17. Elul in Rom zum Andenken an den Brand in der Trasteveresynagoge im Jahre 1268 als Fasttag begangen wurde.[2]) Zur Erinnerung an die Thalmudverbrennung von 1244 in Paris fastete man am Freitag der Perikope חקת; doch galt dieser Tag nicht als öffentlicher Fasttag.[3])

Einzelne fasteten auch am Neujahrsfeste, veranlasst durch eine Stelle in der Pesiktha. An diesen Brauch knüpfte sich die abergläubische Anschauung, wer einmal am Neujahrsfeste zu fasten gewöhnt sei, dürfe von dieser Sitte nicht lassen; sonst sterbe er noch in demselben Jahre.[4]) Frommer Glaube und Aberglaube bewirkten vielfach die Entstehung eigentümlicher Anschauungen und Bräuche; und wenngleich die abergläubischen kabbalistischen Ausschreitungen bei den römischen Juden keinen Boden fanden,[5]) so waren doch zahlreiche abergläubische Vorstellungen auch bei den Gebildeten heimisch geworden. Der Keteb Meriri spukte noch am Ende des 13. Jahrhunderts ebenso in den Köpfen wie Jahrhunderte zuvor;[6]) auch die Anschauung, dass derjenige, der am Sabbath in der Dämmerstunde Wasser trinkt, die Toten beraube, war ein Erbstück aus alter Zeit.[7]) Man glaubte, dass die Seele des Abgeschiedenen in den ersten sieben Tagen nach der Beerdigung zwischen seinem Hause und dem Grabe

---

[1]) Dieselben sind aufgezählt bei Luzzatto מבוא von S. 17 an.

[2]) s. o. S. 243.

[3]) שה״ל I 263 ($126\,b_{37}$); s. o. S. 237. Zunz fand in einem תניא ms. den Tag in der Fastentabelle aufgeführt (Ritus 128). Die edd. haben die Stelle aus שה״ל wörtlich.

[4]) שה״ל I 284 Anfang.

[5]) s. o. S. 250.

[6]) שה״ל I 263 ($126\,b_{34}$); s. o. S. 157.

[7]) שה״ל I 127; s. o. S. 152.

hin- und hergehe; erst nach dem siebenten Tage beginne der Körper zu verwesen. Darum pflegte man in dieser Zeit an der Stelle, wo die Leichenwaschung vorgenommen worden war, Lampen anzuzünden, um der Seele eine Beruhigung zu gewähren.[1]) Zidkijah 'Anaw und sein Bruder Benjamin liessen sich in ernsthafte Erörterungen über die Sprachkenntnisse der Engel ein.[2]) Viele glaubten, dass man mit Hilfe des Gottesnamens Wunder verrichten, z. B. sich unsichtbar machen könne.[3]) Die Sitte, dass die ihr Kind nährende Frau einige Tropfen Milch verspritzt, um den bösen Geist zu besänftigen, ist bereits erwähnt worden.[4]) Auf Traumvisionen wurde grosses Gewicht gelegt; die Visionen des „Himmelskorrespondenten" Jakob von Marvège und anderer werden wiederholt angeführt.[5]) In Alatri machte sich ein Jude derartige auch bei den Christen allgemein verbreitete abergläubische Anschauungen zu Nutze; er gab vor, alles zu wissen, was Männer und Frauen im Geheimen thäten. Ein römischer Bürger, Gratianus Belmontis, liess ihm seinen besonderen Schutz angedeihen und veranlasste dadurch den Papst Urban IV. zu bitterem Tadel.[6])

Lebhaft war die Legenden- und Mythenbildung, zu der ja gerade in Rom Prachtbauten und Trümmerstätten und dunkle Erinnerungen an geschichtliche Ereignisse herausforderten. Man zählte, wie Benjamin von Tudela berichtet, achtzig Kaiserpaläste, die von den Kaisern von Tarquinius bis Pipin, dem Vater Karls, der die Mauren in Spanien bezwang, errichtet waren.[7]) Man sprach von einem Palaste des Königs Galbin — vermutlich dem Circus des Caracalla oder Gallienus[8]) — der 360 Türme hatte entsprechend den Tagen des Sonnenjahres.[9]) Einst sei dort eine Schlacht geschlagen worden, bei der mehr als 100000 Menschen ums Leben kamen; eine bildliche Darstellung des Schlachtgetümmels habe der König an den Wänden des Palastes anbringen lassen. Er selbst, seine Gattin und seine Vornehmen, seien

---

[1]) Zidkijah שטחות ה' 21.

[2]) שה"ל I 282 (133 b 4).

[3]) s. טעם וקנים 54 b f.

[4]) s. o. S. 284.

[5]) שה"ל I 9 (5 b 27). 31 (15 b 1). 93 (33 b 24). 127. 157 (61 b 32) II 1. 10. 16; Zidkijah ענין תפלין (192 a 5). Eine „Traumfrage" der französischen Rabbiner gelegentlich der Thalmudverbrennung שה"ל I 263 (126 b 40).

[6]) Rodenberg, Epp. saec. XIII tom. III 490 f. No. 522 vom 29. Juni 1262.

[7]) s. über Benjamins Bericht S. Cassel, Histor. Versuche 18 ff.

[8]) Cassel, das. 21 f.

[9]) Die jüdischen Quellen für diese Sage s. o. S. 88.

in einer Höhle in der Nähe des Palastes begraben. Zahlreichen Bauwerken schrieb man eine Beziehung auf die jüdische Geschichte zu. So zeigte man ausserhalb der eigentlichen Stadt den Palast, den Titus sich hatte erbauen lassen, als die Senatoren ihn nicht in Rom selbst aufnehmen wollten, weil er zur Eroberung Jerusalems drei Jahre gebraucht hatte, während sie die Bezwingung der Stadt in zwei Jahren verlangt hatten.[1]) Man kannte u. a. auch die Höhle, in welcher die zehn Märtyrer aus der hadrianischen Zeit begraben waren, vielleicht noch eine dunkle Erinnerung an ein jüdisches Cömeterium. Die Bildsäulen des Herakles und des Apollo hielt man für Standbilder Šimšons und Abšaloms; vor der Kirche S. Sebastiano an der porta Latina standen zwei kupferne Säulen, Werke des Königs Šelomoh, die — so ging die Sage — alljährlich am 9. Ab Thränen vergossen.[2])

Nicht allein die äusseren geschichtlichen Ereignisse, sondern mehr noch die Sehnsucht sich, wenn auch nur durch ein Truggebilde der Phantasie, aus aller Bedrückung und Verachtung, aus allen Trübsalen der Gegenwart zu erheben und zu erquicken, war die Veranlassung zur Entstehung der seltsamen Sage von dem jüdischen Papst, deren historische Grundlage die Erhebung des aus jüdischem Blute stammenden Anaklet bildet. Die Tendenz dieser Legende, die sich allerdings erst später in der uns erhaltenen Form herausbildete, deren Wurzeln aber bis in diese Periode zurückreichen, ist ähnlich wie die der Petruslegende.[3]) Die Legende knüpft an die Dichtung eines der ältesten synagogalen Dichter Šimôn des Grossen in Mainz (um das Jahr 1000), an, der in einem Jozer für das Pesaḥfest seines Sohnes Elḥanan gedenkt.[4]) Šimôn selbst war bereits zu einer mythischen Persönlichkeit geworden; man führte seinen Stammbaum bis auf König David zurück. Elḥanan, so erzählt die Sage, wurde als Kind seinen Eltern gestohlen: man taufte ihn, gab ihm eine geistliche Erziehung, und vermöge seiner ungewöhnlichen Begabung und Kenntnisse stieg er schnell von Stufe zu Stufe und wurde schliesslich Papst. Alle Fürsten und Könige fragten ihn um Rat. Aber dem Papst selbst liess das Rätsel seiner Abstammung keine Ruhe, und zudem begannen ihn Zweifel an der Wahrheit des Christentums zu quälen. Er bedrohte schliesslich seine Diener mit dem Tode, wenn sie ihm nicht Nachricht

---

[1]) s. Cassel das. 20.
[2]) Cassel das. 21 ff.
[3]) s. o. S. 165 ff.
[4]) s. Zunz Litgsch. 113.

über seine Eltern geben würden. Da beichteten ihm diese unter Hinweis darauf, dass auch der Diebstahl eine göttliche Fügung gewesen sei, um ihn zum Herrn über alle Fürsten zu machen. Der Papst beschied nun Šimôn zu sich und fragte ihn, wie viele Kinder er habe. Der Rabbi zählte alle auf, nur seinen Sohn Elḥanan erwähnte er nicht, bis der Papst ihn durch wiederholte Fragen veranlasste zu erzählen, dass ihm dieser Sohn geraubt sei. Er gab bestimmte Zeichen am Körper des Kindes an und beseitigte dadurch jeden Zweifel des Papstes, der sich ihm als sein Sohn zu erkennen gab. Auf seinen Rat hielt der Papst von einem Turm herab vor versammeltem Volke eine Rede, in der er die übernatürliche Abstammung Jesu und die Wahrheit des Christentums leugnete. Den Bischöfen, welche glaubten, er sei wahnsinnig geworden, erwiderte er, dass ihr Glaube Wahnsinn sei. Dann stürzte er sich von dem Turme herab. Šimôn verfasste den Jozer, in dem er sein gedenkt.[1]) Eine andere spätere Version dieser Sage, deren hebräische Rezension eine schlechte Übersetzung aus dem Deutschen ist, zeigt einige abweichende Züge.[2]) Eine Christin, die am Sabbath in Šimôns Haus kommt, um die nothwendigen Arbeiten zu verrichten, stiehlt ihn, während seine Eltern in der Synagoge sind. Er weiss jedoch um seine Abkunft. Aus Sehnsucht nach seinem Vater verhängt er als Papst eine Verfolgung gegen die Mainzer Juden. Wie er vermutet, wird Šimôn als Führer einer Gesandtschaft zu ihm geschickt. Die römischen Juden sind erstaunt über das Vorgehen des Papstes, der den Juden ausserordentlich gewogen sei, ja ohne sie gar nicht leben könne; er sei gewöhnt mit ihnen Schach zu spielen. Šimôn bewundert bei dem Empfange der Deputation den Scharfsinn und die Gelehrsamkeit des Papstes auch auf jüdischem Gebiete und kehrt, seiner Aufforderung folgend, am Abend zum Schachspiel wieder. Šimôn, selbst ein berühmter Schachspieler, wird zu seinem Erstaunen vom Papste besiegt. Sodann wird die religiöse Disputation fortgesetzt, und als nun Simôn die Bitte der Mainzer Juden vorträgt, giebt sich der Papst seinem Vater zu erkennen. Die judenfeindliche Verfügung wird natürlich aufgehoben, der Papst verfasst

---

[1]) Halberstam in Kobaks גנזי נסתרות III 1 ff., Jellinek Beth ha-Midraš VI 137 ff., vgl. p. XXXIII.

[2]) Jellinek a. a. O. V 148 ff. Sie strotzt von Germanismen, wie מלומד גדול „grosser Gelehrter“ (S. 150. 151), יהודי רומא (p. 151. 152) und namentlich אבל אבי הוסיף הבן וישאל אבל מכבר ידעתי וכו' „aber Vater, fuhr der Sohn fort, und fragte u. s. w.“ (S. 152) u. dgl. m.

eine Schmähschrift gegen das Christentum, die jeder seiner Nachfolger lesen soll; dann flieht er heimlich nach Mainz. In Rom bleibt er für ewige Zeiten verschollen. Nach einem andern Bericht erkennt Šimôn an einem Zuge die jüdische Abstammung des Papstes, nach einer dritten Version erkennt er ihn an einem Zuge, den er ihn einst gelehrt hat, als seinen Sohn. Eine andere späte Fassung der Sage macht den Papst zum Sohne des Rabbiners von Barcelona, Šelomoh b. Addereth, der als Gesandter durch ein Mal im Gesichte des Papstes an seinen Sohn erinnert wird und in heftiges Weinen ausbricht. Auf wiederholtes Drängen erzählt er dem Papste die Geschichte seines Sohnes; der Papst zwingt den Mönch, der ihn erzogen und in dem Glauben, er sei der Abkömmling eines in einer Fehde ausgerotteten Adelsgeschlechtes, hat aufwachsen lassen, die Wahrheit auszusagen und lässt ihn dann ins Gefängnis werfen oder gar hinrichten. Als Šelomoh am Abend wiederum zum Papst kommt, werden dessen letzte Zweifel beseitigt; sein Vater überzeugt ihn leicht von der Wahrheit des Judentums. Der Papst wartet sechs Monate, um keinen Verdacht aufkommen zu lassen; dann lässt er auf dem Marktplatz einen Scheiterhaufen errichten, hält eine scharfe Rede gegen das Christentum und stürzt sich ins Feuer.[1]) Noch näher mit der Petruslegende ist eine spanische Version verwandt, nach welcher der Papst Andreas einer jüdischen Gesandtschaft eine Seliḥah gab, die er verfasst hatte, mit dem Auftrage, sie allen jüdischen Gemeinden zu übermitteln.[2]) Auch die Sage von der Päpstin Johanna fand Eingang bei den Juden.[3])

Der heiligen Schrift entlehnte man die Benennungen für Rom. Babel und Magdiël waren bereits früher in diesem Sinne gebraucht.[4]) In dieser Periode tritt die Bezeichnung פרס auf,[5]) indem man den Namen des einen Weltreiches für den des anderen einsetzte. In einer Thalmudstelle, in welcher der Vers Daniel 7, 23 auf Rom als das vierte Reich bezogen wird, ist auf Veranlassung der Censur seit der

---

[1]) Steinschneider Letterbode VII 171 ff.

[2]) טעם זקנים p. XI Anm.; Landshuth, Onomasticon 46 f. Über die Sage s. ferner Steinschneider, Schach bei den Juden in v. d. Linde, Gesch. u. Lit. des Schachspiels I 187 ff.; Güdemann 79 ff.

[3]) יוחסין ed. Filipowski 249. Über die Sage s. Döllinger Papstfabeln 1 ff., vgl. Bernheim in der Deutschen Ztschr. f. Geschichtswissensch. IV 342.

[4]) s. o. S. 181. 184. 201.

[5]) cod. Tur. (Peyron) 180 fol. 42; cod. Vat. 462 fol. 5; s. Steinschneider Magazin XVI 274; Mscr. Casanat, s. Berliner Magazin das.; cod. Ambros. 43, s. Berliner das. VII 117. XVII 327.

Basler Ausgabe פרס eingesetzt worden.[1]) 'Immanuel nennt Rom einmal כתים.[2]) Die Bezeichnung לעז, die für alle nichthebräischen Sprachen galt, wurde namentlich auf die italienische Volkssprache, die lingua volgare, angewendet, welcher das Lateinische als lingua grammatica gegenüberstand.[3]) Daher kam für die italienischen Juden der Name לועזים in Gebrauch.[4])

Eine alte Sage berichtet, dass Titus vier vornehme Familien aus Judäa fortgeführt und in Rom angesiedelt habe.[5]) In dieser Periode tritt eine Reihe von Familienverbänden hervor, deren Spuren, zumal unter Berücksichtigung der Sitte, die Namen Verstorbener in der Familie zu erhalten,[6]) sich mit ziemlicher Sicherheit verfolgen lassen. Einige von diesen haben Familiennamen, die ursprünglich hebräisch, später in das Italienische übersetzt wurden; dahin gehören die ענוים, italienisch degli Mansi oder, Piatelli oder Umani, aber auch Anau, die נערים (dei Fanciulli), die Familien אדומים (de Rossi), מן התפוחים (de Pomis); andere leiteten ihren Namen von ihrem Stammorte her, so von Ceprano die צפרונים,[7]) von Busecchio die בוציקי,[8]) von Cento die Familie דמאתי.[9]) Die Familie der Gallichi, vermutlich französische Juden, die nach der Vertreibung aus ihrem Vaterlande in Rom einwanderten, und die einen Zweig der 'Anawim bildenden בית אל oder מן הכנסת treten erst im 14. Jahrhundert auf. Alle diese Familien haben sich zum Teil Generationen hindurch durch literarische Leistungen ihrer Mitglieder einen hervorragenden Platz in der jüdischen Geschichte gesichert. Der erste Rang gebührt jedoch unstreitig in dieser Hinsicht der Familie 'Anaw. Diese noch in der Gegenwart blühende Familie ist die älteste von den hier genannten; ihr Stammbaum lässt sich bis in die Mitte des 10. Jahrhunderts zurückverfolgen.[10])

---

[1]) Šebuôth 6[b]; s. Bartolocci Bibl. III 610, Rabbinovicz דקדוקי סופרים z. St.

[2]) Maḥb. I p. 14 nach Tharg. Num. 24_{24}. Steinschneider Litbl. des Orient IV 21.

[3]) Dante de vulg. eloq. I 9, vgl. Benjamin b. Abraham in שה"ל I 218 ($92_{b\,33}$) בלשון יון ובלעז גרמטיקא וכו'; s. w. Literatur unter Nathan b. Jeḥiel.

[4]) s. o. S. 292.

[5]) s. o. S. 24 f.

[6]) vgl. Zunz, Namen der Juden (Ges. Schr. II 24).

[7]) So auch Berliner II 1 S. 54.

[8]) Berliner II 1 S. 24. Der Name Busichio kommt 1521 auch in Venedig vor. (Diarii di Marino Sanuto tom. 32 col. 7. 64. 74).

[9]) Steinschneider, Cat. Bodl. p. 2037.

[10]) Die Stemmata der genannten Familien s. unter Literatur.

Fortschreitende Entwicklung und geistige Blüte der Gemeinde während der Demokratie und des Schismas.

(1303—1420.)

Roma non è più com' era prima. Dieses Wort ist wohl das beste Motto für eine Geschichte Roms im 14. Jahrhundert. Das Bewusstsein des eigenen Falles, das vergebliche Ringen, sich wieder zu erheben, kennzeichnet die Zeit. Während Florenz sich zu immer höherer Blüte emporringt, während in ihm die neu erwachte klassische Bildung den Sitz aufgeschlagen, sinkt Rom immer tiefer. Das Erkennen dieser Schwäche und die Erinnerung an die frühere weltbeherrschende Stellung führt zu den verzweifelten Versuchen dieses Jahrhunderts, diese Herrlichkeit wieder aus den traurigen Trümmern alter Macht und Stärke heraufzubeschwören. Die Ideale des alten Rom hatten sich aber in der Demokratie verwirklicht — was Wunder, dass alle die kühnen und edlen Idealisten Roms von einer Wiederherstellung der demokratischen Regierungsform ein neues goldenes Zeitalter für ihre Vaterstadt erhofften, zumal gerade damals der päpstliche Hof Rom fern war und den Platz einer anderen Regierungsform geräumt zu haben schien. Die Juden in Trastevere und S. Angelo hielten sich von diesen freiheitlichen Regungen nicht fern. Zwar haben wir nur spärliche Nachrichten über eine Beteiligung römischer Juden an den letzten Kämpfen des römischen Volksgeistes. An grossen und edlen Menschen, die einen offenen Sinn und ein hochschlagendes Herz für die Freiheit besassen, hat es aber damals wahrlich unter ihnen nicht gefehlt. Ist ja gerade dieses Zeitalter besonders reich an hochstrebenden

Denkern, feurigen Dichtern und gediegenen Gelehrten, lebte ja gerade damals in der römischen Gemeinde ein wissenschaftlicher freier Geist.[1]) Dass aber die Gemeinde an dem dauernden Wechsel der Zustände keinen Gefallen gefunden, ist selbstverständlich, da ein jeder neue Umsturz auch neue Gefahren besonders für die Juden brachte. Mit gutem Rechte sehnten sie sich wie alle einsichtsvollen Bürger der Stadt nach einer endlichen Befestigung der Verhältnisse, welche nur eine Rückkehr der Päpste in die Stadt bringen konnte.

Zwischen dem Pons Adrianus (jetzt ponte Elio oder S. Angelo) und dem Pons Fabricius (jetzt Quattro-Capi) lagen die Wohnungen der Juden. Beide Brücken hiessen desshalb vielleicht nur im Volksmunde Pons Judeorum.[2]) Der Ort der Niederlassungen wird noch genauer durch die in einem Testamente von 1309 erwähnte Ecclesia S. Blasii in contrada Judaeorum in regione S. Angeli [3]) und durch die Nachricht in den Historiae Romanae fragmenta,[4]) nach der sich im Jahre 1345 das Judenviertel von der piazza Giudea bis zur piazza dei Savelli erstreckte, bestimmt. Mit anderen Worten nahm schon damals das Judenviertel den Raum des späteren Ghetto ein. Eine überaus genaue Angabe der Ausdehnung des von Juden bewohnten Stadtteils macht die Bulle vom 15. April 1402. Derselbe erstreckte sich nach diesem auch sonst überaus wichtigen Dokumente von dem Laden des Martinus spetiarius die ganze ruga Judeorum (Judenstrasse) entlang bis zur platea Judeorum (Judenplatz), über den Platz des hl. Leonardus de Blaneis bis zur platea in templo Judeorum (Platz am Judentempel), von da wieder bis zum Judenplatz, ferner vom Wohnhaus des Johannes Octavianus Macclinius bis zum Palast des Georgius de Perleonibus (Pierleoni) die Strasse entlang bis zum Palast des Lucretius Cecchus de lo mastro. Ferner wohnten Juden im Stadtteil (regio) Ripa. In Traste-

[1]) Diesen bezeugen u. a. die von der Gemeinde veranlasste Aufforderung des 'Immanuel an Kalonymos, in Rom zu bleiben, und das Schreiben der Gemeinde an Šemarjah den Kreter.

[2]) Einen Pons Judaeorum erwähnt Diarium Romanum Antonii Petri bei Muratori RIS XXIV 999. 1024; Pietro Bonelli in Buonarroti Serie III, Bd. 2, 431: Der Pons Fabricius hiess im 13.—15. Jahrhundert lapideo, dann de' giudei. Vgl. Adinolfi, Roma nell' età di mezzo. I (1881) 21 f.. Die römische Familie De Judeis hatte ihren Namen von ihrem im Judenviertel gelegenen Palaste (Nicolaus de Judeis starb 1338, s. die Inschrift in S. Elena Imperatrice — früher in der zerstörten Chiesa di S. Nicolò — in Forcella, Iscrizione delle chiese IX (1877) p. 27 No. 46).

[3]) Rodocanachi, 29.

[4]) Muratori, Antiquitates Italicae III 392.

vere wird als vorzüglich von Juden bewohnt das Gebiet vom Wohnhaus des Bucius Petri Jacobi bis zur Kirche S. Cecilia de Transtiberim bezeichnet. Das Gesamtgebiet der jüdischen Wohnhäuser bezeichnet die Bulle als das jüdische Convicinum. Ausserdem wohnten aber Mitglieder der römischen jüdischen Gemeinde vereinzelt in allen Teilen der Stadt.[1]) Die Hauptstrasse des Judenviertels scheint die Via rua gewesen zu sein, welche ausser in der Bulle von 1402 auch 1419 als Ruga Judaeorum[2]) erwähnt wird. Die Hauptsynagoge lag in der Gegend von St. Thomas.[3]) Auch eine Porta Judaeorum in Trastevere[4]) wird 1409 genannt. Vielleicht hatte diese ihren Namen von dem jüdischen Friedhofe, welcher sich damals auf einem von der Gemeinde angekauften Felde bei St. Franciscus in Trastevere befand. Nur hier war ihnen gestattet, ihre Toten zu begraben. Das Statut von 1360 verbot sogar ausdrücklich das Begraben jüdischer Leichen in den Strassen der Stadt bei Androhung der Exhumierung und einer Geldstrafe von 5 libr. prov.[5]) An der Porta Portese auf dem Colle Rosato befand sich ein zweiter Begräbnisplatz der Gemeinde inmitten von Rosenanpflanzungen.[6]) Die jüdischen Ärzte wohnten meist in Trastevere, wohin sie die seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts vom Senate errichteten öffentlichen Schulen für Medizin und Grammatik zogen, die dann durch die Bulle vom 1. September 1406 von Innocenz erneuert und erweitert wurden.[7]) Über die Anzahl der jüdischen Seelen in Rom im 14. Jahrhundert haben wir gar keine Nachricht. Die finanzielle Lage der Gemeinde war im Anfange dieses Jahrhunderts eine vorzügliche, verschlechterte sich aber von da ab beinahe jährlich.

Im Jahre 1303 starb Bonifaz VIII. Nach dem kurzen Pontifikat Benedikts XI. folgte der den Franzosen gefügige Clemens V., der den Sitz des Papsttums nach Avignon verlegte. Es ist unbestimmt, ob vor oder nach Bonifaz' Tode die Statuten der römischen Kaufmannschaft von 1297 von neuem unter dem Senator Guido de Pileo im Jahre 1303 bestätigt wurden. Für den nach Ord-

---

[1]) Bulle 15. April 1402, s. Beilage.

[2]) Rodocanachi, 56. Anm. 2.

[3]) Vita Nicolai Laurentii II. cap. 1; s. o. S. 261.

[4]) Diarium Romanum Antonii Petri. l. c. 1013.

[5]) Ré, Statuti di Roma, II 191. No. 200. Wiederholt 1469, 1523 u. 1580 (La Mantia, Storia della legisl. it. I 212).

[6]) Adinolfi a. a. O. I 59.

[7]) Reumont, III$_1$ 292.

nung strebenden Geist der Zeit ist es charakteristisch, dass auch die von der Bürgerschaft 1305 eingesetzte Regierung der 13 Anziani unter dem Kapitän Johann de Ygiano,[1]) das Jahr 1306 (Senator Paganinus della Turre), 1308 (Berardus de Uribaldis und Joannes de Colonna), 1309 (Thebaldus de S. Eustachio und Jo. qu. D. Petri Stephani) und 1311 (Ludovicus de Sabaudia) eine Bestätigung dieses Statuts brachten, welches die herumziehenden jüdischen Händler und Händlerinnen, besonders die Kleiderverkäufer (pannivenduli) und Seidenhändler der Jurisdiction der Consules mercatorum unterwarf. Am 16. Juli 1317 wurden diese Statuten nochmals endgültig stipuliert und blieben dann unverändert, bis die Capitoli vom 1. Februar 1341 einen neuen, für die römische Gemeinde wichtigen Zusatz brachten.[2])

Aus einem fast hundert Jahre später zu Gunsten der römischen Gemeinde erlassenen Dekrete erfahren wir — es ist die wichtigste Nachricht für die Geschichte der Gemeinde in diesem Jahrhundert — dass das römische Volk in dem „öffentlichen Parlamente der Stadt" Sonntag, den 8. Februar 1310 der römischen Gemeinde ein Schutzprivileg gewährt hat, das mit den städtischen Statuten im Einklange stand. Das Privileg war vom Senatsschreiber Lucius quondam Johannes de Jastis de Berta geschrieben. Leider können wir aus der spärlichen Notiz den Umfang der gewährten Rechte nicht erkennen. Vielleicht kann man aus ihr wenigstens so viel schliessen, dass es der Gemeinde überaus günstig war.[3]) Es ist im Jahre 1402 von neuem bestätigt worden, also für die ganze Folgezeit in Kraft gewesen.

Es dauerte nicht allzulange, dass die Gemeinde auch an den grossen politischen Ereignissen allerdings passiven Anteil erhielt. Nach mancherlei Wirren und Wandlungen in der Regierung Roms war Heinrich VII., der von Dante als der berufene Retter Italiens begeistert begrüsste deutsche König, in Italien erschienen. Sonntag, den 7. Mai 1312 war er, empfangen von Klerus und Volk, in die ewige Stadt eingezogen. Nach längeren vergeblichen Kämpfen in den Strassen Roms gegen Johann, den Bruder Roberts von Anjou, musste Heinrich auf eine Krönung in St. Peter verzichten und sich mit der Weihung in der lateranischen Basilica — am 29. Juni — begnügen. Bei dem fest-

[1]) So bei Gregorovius VI 9, Magnano (bei Reumont II, 721), Pugiano (bei Papencordt).

[2]) Nach Manuskript der K. Bibl. Berlin: Nachlass Papencordts XII 25 (Excerpte) aus einem Cod. Ms. Bibliothecae Alteriae N. XVIII. G. III, fol. 420. Statuta Artis Mercat.).

[3]) Bibl. Vatic. cod. Vat. 9441, pars 4, fol. 1092a f.; s. Beilage.

lichen Zuge von der Basilica überreichte ihm auch die am Wege aufgestellte Judenschaft nach altem Brauche das Gesetzbuch.[1]) Von diesem feierlichen Akte entwirft Irmer nach dem Bildercyklus des Codex Balduini Trevirensis folgende Schilderung:[2]) „Auf dem Rückwege nach S. Sabina begegnete dem Kaiser ein sonderbarer Zug von Männern, in lange festliche Gewänder gekleidet, welche sich in demüthigster Unterwürfigkeit nahten und um Schutz und Bestätigung ihrer Privilegien baten. Es waren die Vorstände der römischen Judenschaft . . . Der eigentümliche Aufzug . . . scheint unserem Maler . . . auch später in der Heimat an der Mosel unvergesslich geblieben zu sein, denn er widmet demselben ein besonderes Bild (Tafel 24a): Imperator dans Judeis lege(m) Moysi(s) i(n) rotulo. Der Kaiser ist . . . dargestellt, wie er dem bärtigen Vorsteher der Judenschaft . . . eine lange Pergamentrolle mit hebräischen Schriftzeichen . . . vom Pferde herab hinreicht. Zwei hohe Würdenträger des Reichs . . . geleiten, mit Stäben in den Händen, das Ross des Kaisers. Das Gefolge desselben bilden die drei Kardinäle, Balduin, Ritter und Geistliche. Die Juden tragen den charakteristischen Judenhut mit dem in der Mitte desselben aufrecht stehenden Knopfe, wie er auch in den Manuskripten des Jüdischen Gesetzbuches der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig und der Chronik des Ulrich von Reichenthal im Rathhause zu Constanz vorkommt." Wenn sich der Maler dieses Bildes nicht an die Judentracht seiner Heimat gehalten hat, haben wir hier eine interessante Darstellung der Judentracht in Italien im 14. Jahrhundert. Bevor Heinrich die Stadt verliess, legte er den Römern eine Kronsteuer auf, welche aber nur die Juden „dies- und jenseits des Tiber" zahlten.[3]) Weist dies schon auf eine günstige finanzielle Lage der Gemeinde hin, so beweist dies noch mehr eine grössere Finanzaktion römischer Juden aus demselben Jahre.

Infolge eines Übergriffes der Bewohner von Montefiascone gegen die Bewohner Orvietos, sahen sich die letzteren gezwungen, Montefiascone zu belagern. Sie nahmen auch den Borgo dieser Stadt ein, nachdem sie viele Bewohner derselben getötet hatten. In dem im September 1312

[1]) Papencordt 355 f., Reumont II. 757.

[2]) Romfahrt Kaiser Heinrichs VII. im Bildercyklus des Codex Balduini Trevirensis hrgg. v. d. Direktion der K. Pr. Staatsarchive. Text von Irmer, Berlin 1881. 80 f.

[3]) Papencordt 356 nach Albert. Mussat. VIII 7 bei Muratori RIS. X 461; F. W. Barthold. Der Römerzug K. Heinrichs von Lützelburg 1830 f. II 225 nach Gesta Bald. 129.

geschlossenen Frieden wurde Montefiascone zu einer Geldstrafe verurteilt. Die Stadt konnte dieselbe nicht ganz auftreiben und wendete sich an römische jüdische Finanziers, nämlich Beniamino „Diodati," Abramo und Alleuccio „Moyse" und Genossen. Diese erklärten sich bereit, die nötige Summe von 15000 Fiorini vorzustrecken, falls ihnen gewichtige Privilegien zugestanden würden. Diese wurden ihnen von dem im Palazzo di popolo in Orvieto vereinigten Rate der sieben Zunftmeister bewilligt. Sie bestanden hauptsächlich darin, dass Mosè Emanuele und Beniamino, Söhne des Diodato, ferner Abramo, Alleuccio und Diodato, Söhne des Mosè, sodann Elia „Manuelis", Salomone und Mosetto, „Lei" (wohl Levi) und schliesslich Salamone „Elie" und deren Erben, sowie jeder von ihnen in dem gemeinsamen Vertrage namentlich bezeichnete Jude als wahre und wirkliche Bürger und Stadtgenossen und als Genossen der Zünfte und Künste mit allen diesen zukommenden Rechten angesehen werden sollten. Die Darleihenden wollten sogar an den Pferdelieferungen, welche den Bürgern im Falle einer Mobilisierung aufgelegt zu werden pflegten, teilnehmen.[1]) Es war eben eine besonders glückliche Zeit für die römische Gemeinde. „Ihre Mitglieder waren mächtig und reich, im Besitze von Häusern und Ländereien, und von Gold und Silber in Hülle und Fülle." [2]) Durch reiche und gebildete provençalische Juden war sie in den letzten Jahren besonders gewachsen.

Diese sichere Ruhe der römischen Judenschaft sollte bald grausam gestört werden. Im Jahre 1321, einem ohnehin für Rom stürmischen Jahre, drohte der römischen Gemeinde eine grosse Judenverfolgung, über deren Entstehung wir keine sichere Nachricht besitzen. Man hat sie mit der Bulle Johanns XXI. vom 28. Juni 1320, welche den Konvertiten ihre Güter zusprach und sie gegen jede Gewaltthat schützte, in Zusammenhang zu bringen versucht.[3]) Richtiger dürfte es sein, die verzweifelten Schritte der Gemeinde auf die durch ein

---

[1]) Luigi Fumi, Codice diplomatico della città d' Orvieto, Firenze 1884, 418f. — Einigermassen befremdlich muss es erscheinen, dass der so reiche Dichter 'Immanuel b. Šelomoh, der gerade damals in der römischen Gemeinde eine geachtete Stellung einnahm, sich an dieser Finanzaktion nicht beteiligte. Wahrscheinlich war schon damals sein Reichtum durch ...tigen Bürgschaften, von denen er erzählt, zerstört.

[2]) שבט יהודה 38, § 14. Dem widerspricht ...ung in Kalonymos מס' פורים 33a, dass die Juden wegen M... Weinbergen auf das Geldverleihen angewiesen sind.

[3]) Cassel in Ersch und Gruber II 27

päpstliches Dekret vom 4. September 1320 angedrohte Thalmudverbrennung [1]) zurückzuführen. Der Bericht der hebräischen Quellen über die römische Judenverfolgung ist etwa folgender: Sanga [2]), die Schwester des Papstes, welche „in ihrem Judenhasse Haman gleicht," will die Juden mit Hilfe ihres Bruders vertilgen. Vor allem sollen sie aus dem Kirchenstaate und Rom vertrieben werden, um diese „heilige Stätte" von ihnen zu reinigen. Die angebliche Verspottung einer Prozession durch Juden giebt den äusseren Anlass dazu. Das durch eine Gesandtschaft der Gemeinde mit den „geziemenden" Geschenken veranlasste Einschreiten des römischen Senators Robert [3]) von Neapel und ein Geldgeschenk von 20000 oder von 100000 Goldstücken bewirken, dass Sanga von ihrem Plane absteht und dass der Ausweisungsbefehl zurückgenommen wird. Soweit die jüdischen Geschichtsquellen, die aus einer dunklen Erinnerung an ein über 200 Jahre zurückliegendes Faktum zu stammen scheinen. Ganz anders lauten erhaltene zeitgenössische Berichte: Am Donnerstag, den 21. Siwan (18. Juni) 1321 verliessen die Gesandten der römischen Gemeinde die Stadt, um nach Avignon zum päpstlichen Hofe zu reisen. Aus den für diesen Tag von der Gemeinde festgesetzten Gebeten mit Posaunentönen und Busspsalmen können wir nur auf die Grösse der drohenden Gefahr schliessen.[4]) Eine Andeutung über dieselbe erhalten wir aus den thalmudischen Novellen des Todros b. Jizḥak zu Nazir [5]) aus den Jahren 1321 und 22. Am Schlusse des Werkes heisst es unter anderem: „Ich habe diesen Traktat in der Zeit der Not kom-

---

[1]) Das Breve Johanns XXII. an den Erzbischof von Bourges vom 4. Sept. 1320 (The english historical Review VI. 1891 p. 372). Vgl. Jost Geschichte VI 347.

[2]) Das ist wohl die richtige Schreibweise; s. z. B. Varchi, stor. fior. II 153. — שבט יהודה XIV S. 37 (שארית ישראל S. 91) nennt sie שאנגישה, (Sanctia?), Samuel Usque: Sancha, עמק הבכא (Letteris) 61 f. דאנטי und כאנטה (s. die Anmerkung bei Letteris), שלשלת 91a סניקיא.

[3]) In 'Emek Habakha fälschlich Friedrich.

[4]) s. codd. de Rossi 959, Parma, (von de Rossi nicht beschrieben) 16 s. Hebr. Bibl. VII 115, Merzbacher 90, Oxford (Neubauer) 1057 XV., Breslauer Seminar 67 p. 390b. Übrigens sind die Gebete in den letzteren zwei codd. verschieden. Im Oxforder folgen auf אתה זוכר und אתה נגלית die Psalmen 119. 120. 129 und 102. Die Gebetordnung in cod. Bresl. beginnt aber ראה נא בעניינו וריבה וכו' unterbrochen durch Schofarblasen: ת'ר'ת ותוקעין. Siehe auch Letteris zur angegebenen Stelle in 'Emek Habakha. In cod. Merzb. 90 hat die Überschrift den Zusatz: והוא התפלה של כ"ד ברכות.

[5]) Vgl. cod. Oxford (Neubauer) 448. 1; die daran anknüpfende Notiz von Grätz in Jewish Quarterly Review II. 104 f. beruht auf einem Missverständnis des Zusammenhangs.

mentiert, im Jahre 82 und Ende 81, im Jahre der Bedrückung durch die Aussätzigen, als vor den Papst, den Völkerkönig, Übelthäter kamen, um die Lehre der Wahrheit zu vernichten. Die heiligen Bücher wurden verbrannt und kühn sprach man es aus, dass Israels Name im Lande der Irrenden nicht mehr genannt werden sollte. Sie bereiteten den Heiligen im Lande ein Blutbad. Aber Gott besänftigte im Tebeth (Dez. 1321 bis Jan. 1322) seines Zornes Wüten und unsere Feinde konnten nicht das Geplante thun, da Gottes Hand uns schützte. Auch der König von Rom erhob sich in Zorn und Grimm, um uns zu einem leeren Gefässe zu machen. Er schrieb, beriet und plante es, konnte es aber nicht ausführen." Dieser König von Rom ist natürlich kein anderer als der Senator der Stadt, König Robert von Neapel.[1]) Dann fährt Todros fort: „Gott entwaffnete ihn, dass er schwach ward, nicht imstande seinen Plan auszuführen, den Thalmud verwaist zu machen und die Thora bei jedermann zu vernichten." Am 18. Juni schickte darauf die bedrohte Gemeinde die erwähnte Gesandtschaft nach Avignon. Nur einer der Gesandten wird besonders, aber ohne Angabe seines Namens gerühmt. Er muss nach den Worten 'Immanuels ein bedeutender vielgereister Mann gewesen sein, der besonders durch seine Gedichte weitberühmt war. Er preist ihn als geschickten Dichter in hebräischer, lateinischer und arabischer Sprache, „von Fürsten und Edlen hoch geehrt, gefürchtet ob der siegenden Allgewalt seiner Rede. Dieser war es, so fährt der Dichter fort, der sich seines Volks erbarmte, eintrat in die Bresche gegen verleumderische Tücke ohne sein Leben zu schonen. Er ging zum Papste in der Provence und verteidigte Israel, richtete sein Wort an die Fürsten des Landes . . . und kämpfte den Kampf für Gott und seine Lehre in öffentlicher Versammlung gegen Lügenpropheten und Mönche." [2]) Trotz alledem hatten es aber am Schlusse des Jahres 5081 verleumderische Zungen soweit gebracht, dass der Papst die Verbrennung der heiligen Bücher

[1]) Bei Grätz l. c. irrtümlich Friedrich, s. a. Monatsschrift 1886.

[2]) Maḥberoth XXVIII 234a (267 f.). Kalonymos ist sicher nicht der von der Gemeinde Gesandte gewesen, da er gewiss in seinem אבן בוחן die Katastrophe von 1321 erwähnt oder Robert und 'Immanuel gerühmt haben würde. Kalonymos kam vielmehr erst nach seiner Rückkehr aus Katalonien, also nach 1322, nach Rom. Ebenso muss sein אבן בוחן schon aus den erwähnten Gründen vor seinem römischen Aufenthalte verfasst sein. Vgl. Histoire littéraire de la France XXXI (1893) 421, 423, 452. Vielleicht ist der Gesandte ein Spross der Familie Beth-El (vgl. Maḥb. S. 234a$_{80}$ הוא סבב בית אל) und mit dem Dichter Joab (s. w.) identisch. Gegen einen Angriff eines Dichters Joab verteidigt sich 'Imanuel Maḥb. VIII 66 (77) ff.

anordnete. Am Šabûothfeste des Jahres 1322 wurde der Thalmud in Rom verbrannt, ohne dass die demokratische Regierung des Volksrates der Sechsundzwanzig einen derartigen Gewaltakt hinderte. Wenigstens weist der Name des Dichters eines Trauergesanges [1]) auf dieses Ereignis, Joab, und die Erwähnung des Papstes in demselben sowie die Roberts als Königs von Rom auf diese Stadt hin. Also gerade ein Jahr, nachdem die Gesandten der Gemeinde Rom verlassen, trat das wohl schon damals drohende Ereignis ein. Vornehme und angesehene Mitglieder der Gemeinde scheinen das entsetzliche Feuergericht mit aller Macht zu verhindern gesucht haben. Das mag den durch die lodernden Scheiterhaufen ohnehin fanatisierten Pöbel noch mehr gereizt und zu einem direkten Angriff auf Leben und Gut der Gemeinde veranlasst haben. Bei diesen Schreckensscenen ist es wohl gewesen, dass ʿImmanuels Schwiegervater, Rabbi Šemuel, von Mörderhand fiel. ʿImmanuel hat auf seinen Tod ein ergreifendes Klagelied verfasst, „auf das Hinscheiden des Fürsten in unserem Volke, der für unser Volk und für die Städte unseres Gottes in die Bresche trat, der, beliebt bei der Mehrzahl seiner Brüder, für sein Volk nur gutes erstrebte. Unheilige griffen ihn, vergossen sein Blut allzufrüh und fern von der Heimat. Er wollte Israel von dem Unglück der Zeit erretten; nun ist das Zeitalter verwaist.“ [2])

Was für eine Rolle Sanga (Sanctia) bei diesem Ereignisse gespielt hat, lässt sich aus den erwähnten Quellen allerdings nicht erkennen. So viel ist sicher, dass Sanga nicht die Schwester des Papstes Johann, sondern die zweite Gemahlin des Königs Robert von Neapel, die im Jahre 1345 starb, gewesen ist.[3])

Wie immer nach grösseren Exzessen trat auch nach diesem eine Zeit der Ruhe ein. So haben wir aus den folgenden Jahren nur spärliche und uninteressante Nachrichten über die Juden in Rom. Das erste Ereignis von allgemeiner Bedeutung ist der Einzug Ludwigs von Bayern in die jubelnde Stadt am 7. Januar 1328. Von einer Beteiligung der Juden beim Einzuge oder bei der Krönung wird nichts erzählt. Mit der Freude des Volkes hatte es ein Ende, als der Kaiser

---

[1]) Veröffentl. von Neubauer Monatsschrift 1872. והע ר תהיה שמטה . אשר שם כהן הבעל S. 376 f. bezieht sich auf Rom als die päpstliche Stadt.

[2]) Maḥberoth XIII 101. ʿImmanuels Eltern waren damals beide verstorben S. 103_{28}. Das Trauerlied S. 102—104 (119—121), Šemuel im Eden S. 230a (262).

[3]) Vgl. Gross in Monatsschrift 1879. 545. Sanctia war eine Tochter Jakobs, Königs von Mallorca.

der Stadt im März eine Kontribution von 30000 Goldgulden auferlegte, von denen ein Drittel der Bürgerschaft, ebensoviel dem Klerus, der Rest der jüdischen Gemeinde zur Last fiel. Obgleich diese Summe im Verhältnis zu der Mailand und Pisa auferlegten sehr bescheiden war, war sie doch für die in ihrem Wohlstande so herabgekommene Stadt, welche von einem Kaiser in ihren Mauern wohl nur Geschenke und Vorteile erwartete, viel zu drückend. Um so erstaunlicher ist die Höhe des den Juden auferlegten Teiles. Sie ist ein neuer Beweis für den Reichtum der römischen Gemeinde. Es ist wohl auch sicher, dass nur das Drittel der Juden wirklich bezahlt worden ist, da — wie Villani erzählt — „aus diesem Grunde bei den Römern der Unwillen und die Entrüstung gegen den Bayern zu wachsen begann.“[1])

Mit dieser äusseren Wohlhabenheit stimmte die hohe geistige Blüte der Gemeinde vollkommen überein. Es ist für Rom das goldene Zeitalter der hebräischen Dichtung und Philosophie, dessen Nachblüte bis in die Mitte des 15. Jahrhunderts währte. Harmonische Vereinigung jüdischer Wissenschaft und nationaler Kultur kennzeichnet die Zeit. Ein reger Verkehr zwischen jüdischen und christlichen Gelehrten mildert die Kluft zwischen den beiderseitigen Glaubensgenossen. Christliche Fürsten schützen jüdische Gelehrte und geben ihnen Geleitsbriefe, wie Robert von Neapel dem Kalonymos b. Kalonymos. Allerdings bringt dieses Verhältnis auch Unerfreuliches mit sich. Heftige Religionsgespräche und häufige Übertritte von Juden zum Christentum und von Christen zum Judentum sind eine unerquickliche Folge desselben.[2])

Die durch die Katastrophe von 1321 nur vorübergehend getrübte glückliche Zeit friedlichen Schaffens schien eine lange Zeit anhalten zu wollen. So darf es nicht Wunder nehmen, dass wir aus jener Zeit nur Weniges hören. Zwei elementare Ereignisse gefährdeten, allerdings auch nur für kurze Zeit den äusseren und den inneren Frieden. Ein gewaltiges Erdbeben im Jahre 1328 setzte alles in Furcht und Schrecken. Ein jüdischer Dichter fasste es als ein Zeichen des drohenden Gottes auf.[3]) Eine Teuerung in demselben Jahre rief in Rom

---

[1]) Gio. Villani, Istorie Florentine X, 66 bei Muratori XIII. 640. — Anton Chroust, Beiträge zur Geschichte Ludwigs des Bayern und seiner Zeit, Berlin, 1886, 170. — Altmann, Römerzug Ludwigs des Bayern, Berlin 1886. 89.

[2]) Güdemann Erziehungswesen der Juden in Italien 192 Anm. 4 nach Ms. Halberstam פסקי הלכות des Ješáia b. Elia des Jüngeren.

[3]) cod. Bresl. Sem. LXVII. p. 390a. Eine Selihah von Mathithja Ḥazak auf das Erdbeben von 1328.

eine Hungersnot hervor, in deren Verlauf die entfesselte Volkswut den neapolitanischen Statthalter vertrieb,[1]) damit eine neue volksfreundliche Regierung der hungernden Stadt die ersehnte Zufuhr erleichtere. Über beide Ereignisse besitzen wir ein kurzes Referat von einem jüdischen Zeitgenossen: „Am 1. Tebeth des Jahres 5089, an einem Sonntag, war ein Erdbeben in allen Städten der Marca, des Ducato und in Rom. In demselben Jahre war auch eine grosse Hungersnot in der ganzen Welt." Eine Randglosse erklärt den letzten Ausdruck folgendermassen: „In Rom, im Patrimonio und im Königreiche Puglia (Apulien) war eine grosse drückende Hungersnot, die ihresgleichen in der ganzen Geschichte nicht hatte. Im Jahre 5090 nahm diese Hungersnot noch zu."[2])

Aber auch die neue Verwaltung war dem Kampfe gegen Missernten nicht gewachsen, denn schon 1338 wird von einer neuen furchtbaren Hungersnot gemeldet, von der der Verfasser der Historiae Romanae fragmenta[3]) eine kurze aber um so traurigere Schilderung entwirft. Der Rubbio Korn kostete 21 librae prov. Schamhaftigkeit und Ehre wurde um ein Stück Brot verkauft. Paläste und sonstiger Grundbesitz waren völlig entwertet. Schon im Januar 1340 wird wieder von einer Teuerung gemeldet. Benedikt XII., welcher inzwischen zum Senator Roms auf Lebenszeit ernannt worden war, schickte aus Avignon 5000 Goldgulden zur Brotverteilung unter die Armen.[4]) Eine solche Not ermöglichte denn auch Rienzis Bewegung, welche für eine kurze Dauer den Traum von einer weltbeherrschenden Roma zu verwirklichen schien. Dass auch die Juden unter diesen fortwährenden Teuerungen sehr stark litten, ist unzweifelhaft. Noch grösser muss die Not gewesen sein, als im Jahre 1345 eine gewaltige

---

[1]) Reumont, II 810.

[2]) cod. Bresl. Sem. LXVII p. 390b באחד בשבת בר"ח טבת שנת הפ"ט ליצירה . . . . ביום ההוא ובשעה ההיא נהיה הרעש בכלל בכל ערי המרקה והרוקטו (והדוקטו lies) וגם ברומא . . . בשנה ההיא היא שנת פ"ט לאלף השישי . . . היה רעב גדול בכל העולם ובפטריטוניאו ובטלכות ברומא dazu bemerkt eine Randglosse: הן פוליא רעב גדול וכבד מאד אשר כמוהו לא נהיה מימות אבותינו . . ויהי בשנת צ' לאלף השישי ויחוק הרעב עד היות הרוגלו (vielleicht רובין = Rubbio = Scheffel Korn) בן ה . . . ברומא בתשעה לי"ט ונמצא בקושי גדול וכן בקצת ארצות המרקא בתשעה לי"ט וכו'.

[3]) Bei Muratori, Ant. ital. med. aevi III 296.

[4]) Papencordt 380 nach Raynald 1340 LXII; Ciaconius Vitae 469; Reumont II 837 spricht fälschlich von 9000.

Tiberüberschwemmung die Juden in ihrem eigentlichen Wohnsitze heimsuchte.[1])

An dem bunten Wechsel der Regierungen in Rom hatten die Juden wenigstens nach den vorhandenen Berichten bis jetzt gar keinen Anteil genommen.[2]) Anders wurde dies unter dem Tribunate des Cola Rienzi. Cola Rienzi wurde im Rione della Regola unweit des Ponte Quattro Capi[3]) oder, wie eine andre Quelle sagt, in der Strasse, welche nach der Regola führt, hinter S. Thomas unterhalb der Synagoge als Sohn eines Schenkwirtes geboren.[4]) Schon früh hatte die Hoffnung auf ein grosses mächtiges Rom Kopf und Herz des feurigen Mannes entflammt. Durch aufreizende Bilder von der Schmach des jetzigen Rom und der erhabenen Grösse des vergangenen hatte er versucht, seine Mitbürger aus ihrer Erschlaffung emporzureissen. Die Unzufriedenheit des Volkes wegen der drückenden Steuern und des fortwährenden Mangels an Korn und Brot und die Abwesenheit der Barone, welche auf einem Kriegszuge gegen Corneto wegen Korns waren, erschienen ihm als augenblickliche günstige Vorbedingungen für das Gelingen seiner Pläne. Er sollte sich nicht getäuscht haben. Alle seine Unternehmungen waren glücklich. Rom, das ihn zu seinem Tribunen gemacht, schien neu aufzuleben. Die Stadteinkünfte hoben sich; die Zufuhr war überreich: die Räuberbanden verliessen die Stadt; die Barone unterwarfen sich ihm. Aus allen Teilen Italiens strömte man nach Rom, um sich vom Tribunen in schweren Rechtsfällen Bescheid zu holen. Auch die italienischen Juden scheinen sich Recht bei ihm geholt zu haben. Wenigstens erzählt der anonyme Biograph Rienzis einen solchen Fall.[5]) Doch sollte all' die Herrlichkeit nur von kurzer Dauer sein. Er hatte zwar den Angriff der Colonna auf Rom glänzend zurückgeschlagen, doch war er nicht imstande, diese daran zu verhindern, die Äcker in Rom zu verwüsten und die Zufuhr abzuschneiden. Die hohen Getreidepreise in der Stadt riefen wie gewöhnlich den Unwillen der Massen wach. Um Geld zu schaffen, sah

---

[1]) Historiae Romanae fragm. bei Muratori, Ant. ital. med. aevi III 392.

[2]) Auch scheinen sich alle die Parteikämpfe nur ausserhalb des Judenviertels abgespielt zu haben. Die alleinige Ausnahme macht der kühne siegreiche Zweikampf Pietro Mareri's gegen Giacomo Cincio und Giovanni Savello unterhalb des Tempio delli Giudei im Jahre 1337 (Muratori, RIS. XII. Annali di Ludovico Monaldesco).

[3]) Papencordt, Cola. 61.

[4]) Vita Nicolai Laurentii lib. II. bei Muratori. l. c.

[5]) Vita, l. c. cap. XXI. 442.

sich Rienzi deshalb gezwungen, Wohlhabende und Kirchen zu brandschatzen.[1]) Dass unter diesen Gewaltthätigkeiten besonders die Juden zu leiden hatten, ist wohl selbstverständlich. Rienzi wird nach dem Beispiele der Kaiser und Könige gehandelt haben. Diese Plünderungen mögen den Hass der Juden gegen Rienzi entfacht haben. Vielleicht hatten sie sich auch Hoffnung gemacht, dass Rienzi, als er allen Italienern das römische Bürgerrecht schenkte, auch ihnen die ersehnte bürgerliche Freiheit geben würde. Dennoch scheint er auch jetzt noch nicht die Beliebtheit bei der jüdischen Bevölkerung Roms verloren zu haben. Dieselbe ist ihm in der Stunde der Gefahr treu geblieben. Die Gegner Rienzis hatten den neapolitanischen Grafen Giovanni Pipino nach Rom geschickt, um dort gegen den Tribunen zu wühlen. Er benutzt einen Streit mit römischen Gerichtsdienern dazu, sich in seiner Wohnung zu verschanzen. Seine Leute werfen eine Barrikade auf und fordern unter dem Rufe: Es lebe das Volk! Tod dem Tyrannen! das Volk zum Aufruhr auf. Inmitten der Stadt erhebt sich plötzlich eine neue Barrikade. Währenddem wird die Stadt mitten in der Nacht zum Tage des heil. Angelus Piscivendulus — den 14. Dezember 1347 — durch die Töne der Sturmglocke, welche ein Jude läutet, zu den Waffen gerufen.[2]) Doch kein einziger römischer Bürger erscheint auf dem Kampfplatze, um für den Tribunen einzutreten. Er schickt seine Söldner gegen die Barrikade. Ihr Angriff misslingt. Kopflos flüchtet Rienzi zu Pferde auf die Engelsburg. Hier kann er sich nicht halten. Schon am dritten Tage ziehen die Barone unter Stefano Colonnas Führung in Rom ein; der Tribun muss sich nach Civitavecchia zurückziehen. Er kehrt zwar noch einmal in die Engelsburg zurück, wo er bis zum März 1348 verweilt. Von hier entweicht er in dunkler Nacht nach Neapel, um sich nach wenigen Jahren zu neuer Macht emporzuringen.

Inzwischen sollte ein neues, bisher unbekanntes Unglück die Welt heimsuchen, das „grosse Sterben". Genuesische Handelsschiffe sollten die Seuche aus den Gegenden des schwarzen Meeres nach Europa gebracht haben. Der rasende Pöbel aber meinte, dass die Juden sich allerorten verschworen hätten, die Christen mit dem von ihnen erfundenen Gifte zu vernichten. Tausende dieser unglücklichen Menschen

---

[1]) Papencordt 405.

[2]) Vita Nicolai Laurentii, cap. 38. 478. Integra nocte . . . campana pulsata est ad arma. Eam Judaeus quidam agitabat.

wurden dafür, dass die grausame Krankheit sie wegen ihrer Reinlichkeit und Mässigkeit verschonte, hingeschlachtet oder lebendig verbrannt. Nur Italien macht eine rühmliche Ausnahme. Sei es dass eine höhere Gesittung und feinere Bildung die Italiener von Natur von solcher tierischen Rohheit fernhielt, sei es dass die vor solchen Unthaten warnende Stimme des Papstes Clemens VI.[1]) in Italien ein grösseres Gewicht hatte — kurz, es ist dies das einzige Land, in welchem man jetzt und, wie wir sehen werden, noch oft die Juden nicht zum Sündenbock für alles Unheil machte. Obwohl in Rom gerade während der Pestjahre die völligste Anarchie herrschte, hört man doch von keinem einzigen Übergriff gegen Leben und Eigentum der Gemeinde in dieser Zeit. Die Vitae pontificum[2]) melden nur kurz ohne Angabe der Ursachen: „Im folgenden Jahre (1349) wurden die Juden in ganz Alemannien verbrannt."

Nach einem völlig gesetzlosen Zustand in Rom brachte die kurze Regierung des vom Volke erhobenen Giovanni de' Cerroni eine kurze Zeit der Ruhe, bis durch neuen Mangel an Brot und Getreide am Sonnabend, den 16. Februar 1353, einem Markttage, ein gewaltiger Tumult entstand, in dessen Folge die Barone aus der Stadt vertrieben und der gerechte Francesco Baroncelli zum Tribunen des römischen Volkes ernannt wurde. Dieser erneuerte zuerst Rienzis Verordnungen und suchte besonders durch Ordnung des Finanzwesens die Stadt zu heben. Seine allzugrosse Strenge machte seiner Herrschaft ein jähes Ende. Den freigewordenen Platz sollte der nach langen Irrfahrten zu neuer Macht gelangte Rienzi unter dem Schutze und auf Geheiss des Papstes einnehmen. Am 1. August 1354 zog er in die jubelnde Stadt ein. Wie hatte er sich geändert! Aus dem strahlenden Helden der Freiheit war ein misstrauischer beinahe grausamer Finsterling geworden. Zu seinem Unglücke musste er der verarmten Stadt neue Zölle auf Salz und Wein auferlegen, um seinen Kohorten den Sold auszahlen zu können. Schon in der Frühe des 8. Oktobers erhob sich das dadurch erregte Volk wider ihn in den Rionen Colonna, Trevi, Sant' Angelo und Ripa. Die wütenden Volksmassen zündeten den Palast des Tribunen an, der auf feiger Flucht schmählich getötet wurde. Sein entstellter Leichnam wurde durch

---

[1]) Seine Bulle vom VI. Kal. Oct.; Raynald 1348. 33; vgl. Grätz VII[2] 351. 364. 366.

[2]) Muratori III[2] 588; vgl. den ähnlichen Bericht in יוחסין 225[b] (London 1857) ואו שרפו באש היהודם שבאשכנו שאטרו שהשליכו סם חטות בטים וכו׳.

die Strassen geschleift und dann an dem Balkon eines Hauses befestigt, wo er zwei Tage und eine Nacht hängen blieb. Auf Befehl des Jugurtha und Sciaretta Colonna brachte man dann die Leiche auf den Platz vor Augustus' Mausoleum. Hier hatte sich eine grosse Anzahl Juden eingefunden, „ohne dass einer zu Hause geblieben wäre." Sie bauten aus dürren Disteln einen grossen Scheiterhaufen auf, zündeten ihn an und legten sodann den Leichnam auf denselben, der sogleich hell aufloderte. Die Juden warfen immer neue Disteln in den Brand, bis die Leiche so verbrannt war, „dass auch nicht eine Spur von ihr übrig blieb". Weshalb die beiden Colonna gerade die Juden mit der Verbrennung beauftragten, lässt sich nur ahnen. Vielleicht wollten sie den verachteten Juden dieselbe überlassen, um sich von ihr zu befreien; vielleicht war es eine Strafe dafür, dass die Juden bei Rienzi treu ausgeharrt; vielleicht, und das ist das Wahrscheinlichste, war es die Aufgabe der Juden, Hingerichtete öffentlich zu verbrennen.[1]) Mit dem Tode Rienzis trat in Rom eine Zeit der Ruhe ein, welche nur durch die stille Krönung Karls IV., bei welcher auch die Juden dem Kaiser ihre Huldigung dargebracht haben sollen,[2]) unterbrochen wurde. Dann kam über Rom durch den fortwährenden Wechsel der Regierungen wieder eine neue Schreckenszeit, welche erst mit der Ankunft Papst Urbans V. in Rom ihr Ende erreichte.

Aus dieser Zeit[3]) stammt die feste Stipulierung des städtischen Statuts, welches einen vorwiegend judenfreundlichen Charakter hat. Es bestimmt genau Abgaben und Kleidung der Juden und vor allem die Strafen bei der Übertretung mehrerer gewerblicher Beschränkungen. Das Statut gefährdete die Ruhe der Gemeinde insofern, als es Denunzianten die Hälfte der den Juden auferlegten Geldstrafe versprach. Ein Vorzug desselben war der Schutz, den es den Juden gegen Gelderpressungen der Beamten gewährte, welche damals an der Tagesordnung gewesen zu sein scheinen. So wurde den Marschällen der römischen Curia bei Strafe von 10 Goldgulden, welche von ihrem Gehalte abgezogen werden sollten, verboten, Juden und Jüdinnen unter irgendwelchem Titel zur Zahlung einer Geldsumme an sich oder einen anderen Marschall zu zwingen. Nur in den in dem Statute vorgesehenen Fällen oder auf besonderen Befehl des Senators oder

---

[1]) s. o. S. 266.
[2]) Carmoly, Revue orient. II 461.
[3]) Rè, Statuti di Roma, 1880. S. XXXIII ff.

von dessen Richtern dürfe der Marschall Juden zur Zahlung einer Geldsumme zwingen.[1]) Desgleichen wurden die Zunftmeister vor widerrechtlichen Gelderpressungen von Juden eindringlich gewarnt.[2]) Das Statut ist ein interessanter Beitrag zur Geschichte der ökonomischen und finanziellen Lage der Gemeinde.

Das „babylonische Exil" der Päpste neigte sich seinem Ende zu. Nach langer mühseliger Fahrt kam Papst Urban am 16. Oktober 1367 in der festlich geschmückten Stadt an. Unter dem lauten Jubel des Volkes zog er ein. Niemand aber hat ihn inniger begrüsst als die jüdische Gemeinde, welche in ihm ihren berufenen Schutzherrn erblickte und erblicken durfte. Hatte doch Urban schon von Avignon aus in Erinnerung an die judenfreundlichen Erlasse seiner Vorgänger auf Bitten der Juden dieselben durch eine eigene Bulle gegen die Zwangstaufen und auch sonst geschützt. Der Aufstand der Peruginer und die fortgesetzten Familienfehden in Rom scheinen ihm aber den Aufenthalt in Italien verleidet zu haben. Am 17. April 1370 verliess er die Stadt und am 7. September den italienischen Boden. Noch vor seiner Abfahrt nach Avignon stellte er den Römern (22. Juni) das Zeugnis aus, dass sie ihm keinen Grund zur Unzufriedenheit gegeben hätten.[3])

Sein Nachfolger auf Petri Stuhl war dazu bestimmt, den päpstlichen Sitz wieder nach Rom zu verlegen. Gregor XI. war ein kluger und vernünftiger Herrscher. Den Juden brachte er wohl kein besonderes Wohlwollen entgegen. So hatte er am 15. Juni 1372 die Erzbischöfe von Magdeburg und von Naumburg wegen Begünstigung der Juden getadelt.[4]) Seine Regierung in Rom war zu kurz und viel zu unruhig, um auf die Verhältnisse der römischen Gemeinde von entscheidendem Einfluss zu sein. Am 13. September 1376 hatte er Avignon verlassen und in der Mitte des folgenden Jahres bei Ostia italienischen Boden betreten. Schon am 27. März 1378 starb er. Während seiner Regierungszeit, im Jahre 1374, suchte eine Pest Rom heim, unter welcher auch die jüdische Gemeinde sehr zu leiden hatte. Ein poetisches Bittgebet eines R. Šelomoh aus den Tagen dieser Not ist uns erhalten.[5])

---

[1]) Das, II 190. No. 198.

[2]) Das. II 191. No. 199.

[3]) Reumont II 963.

[4]) Schmidt und Kehr, Päbstl. Urkunden und Regesten aus den Jahren 1353—1378. Halle 1889. No. 1031. 1032.

[5]) cod. Bresl. Sem. LXVII. (geschrieben 1391) p. 386b זאת ... מהר' שלמה זלה"ה בעת המגפה ש' קל"ד s. Beilage.

I.

Lass vom Himmel Heilung fliessen,
Arzt des Leids in Deinem Volke!
Scheuch die unheilsschwangre Wolke,
Scheuch die Pest, dass wir bestehn,
Herr, lass uns nicht untergehn,
Lass erbarmend Hilfe spriessen!
Heil' uns — und wir sind geheilt,
Ach, zu lang das Unheil weilt!
Dem Räuber ein Opfer — es ist zu viel —
Dem grausigen Feinde ein Spott und ein Spiel,
So schreien wir zu Dir. Erhör uns, Gott der Götter,
Nur Du allein bist allzeit unser Retter!

II.

Heil' uns, die vom Leid verbittert!
Soll der Feind uns ganz vernichten,
Greis und Kind zu Grunde richten?
Haben wir Dich auch gekränkt,
Herr, noch diesmal sei's geschenkt!
Dein vergrämtes Volk erzittert,
Brich die Fesseln, mach es frei,
Eh's zu spät ist, Herr, herbei!
Es naht der grausige Tag des Gerichts,
Mit Dir sind wir Sieger und ohne Dich — nichts.
Wir winden uns vor Weh. Erhör uns, Gott der Götter,
Nur Du allein bist allzeit unser Retter!

Bevor sich die Abordnung der römischen Gemeinde zur Huldigung des am 9. April gewählten Urban VI. begab, ordneten die Rabbiner der Stadt Fasten und öffentliche Gebete an.[1]) Es ist unbekannt, wie der entschlossene und kühne Papst die Abgesandten aufgenommen

[1]) Carmoly in Rev. or. II 15 (vgl. 461) nach Ms. hébreu de la Bibl. roy. de Paris. fonds Sorbonne No. 9.

hat. Die Regierung Urbans begann mit einem für die Juden unglücklichen Ereignisse, mit der grossen Tiberüberschwemmung am 8. November 1378.[1]) Unter den mannigfachsten Kämpfen und Mühen verging sein Pontifikat, welches nach seinem Ableben Bonifaz IX. im November 1389 übernahm. Am 8. August 1393 wurden die vom Papste festgesetzten Vertragsakte über seine Rückkehr in die Stadt von den Konservatoren und Beamten des römischen Volkes angenommen. Der unter den Stadtbezirksvorstehern, welche im Namen des Volkes die Innehaltung der Satzungen unterzeichneten, in Trastevere an siebenter Stelle vorkommende Nicolaus Pauli Judei, war natürlich kein Jude, sondern ein Mitglied der römischen Familie de Judeis.[2]) Seuchen und fortwährende Tumulte machten Bonifaz' Regierung zu einer durchaus unglücklichen. Erst das Jubiläum, welches Ende 1399 eröffnet wurde, schien eine Zeit der Ruhe für Rom zu bringen. Aber eine schreckliche Pest, an welcher in Rom täglich siebenhundert Menschen starben, störte grausam das grosse Friedensfest. Dann herrschte bis zum Tode des Papstes (1. Oktober 1404) Ruhe.

Für die Juden war Bonifaz' Regierung eine überaus günstige vielleicht gar glückliche. Seine humane Gesinnung bewies er vor allem durch sein Verhalten Angelo di Manuele gegenüber. Schon 1376 hatte der römische Senat die jüdischen Ärzte Manuele und dessen Sohn Angelo, wohnhaft im Rione Trastevere, und deren ganze Familie von jeder Abgabe befreit, da sie „in ihrer Kunst überaus erfahren, täglich römischen Bürgern Dienste geleistet haben und noch leisten und sich dadurch als besonders nützlich in der Stadt gezeigt hätten." Um die beiden Ärzte noch mehr zu ehren, verringerte der römische Senat am 8. August 1385 ihretwillen die Abgaben der Gemeinde um 30 Gulden. Diese Erleichterung sollte der Gemeinde solange zu gute kommen, als die genannten beiden Ärzte und die männlichen Nachkommen Angelos lebten. Der inzwischen zum Papste gewählte Bonifaz IX., der sich wohl Angelos, seitdem er in Rom wohnte, als Leibarztes bediente, machte dann diesen durch eine eigene Bulle vom 1. Juli 1392 zu seinem Hausgenossen und Leibarzt und bestätigte ebenso durch eine Bulle vom 6. April 1399 das Angelo und seinem inzwischen verstorbenen Vater vom Senate mittels eines besonderen Diploms erteilte römische Bürgerrecht. Kurz nach der Erhebung

[1]) Bonini, Il Tevere incatenato, Roma 1663, 51.
[2]) Theiner, codex diplomaticus III 81.

Angelos, am 23. Oktober 1392, ernannte Bonifaz auch einen anderen jüdischen Arzt Salomone de Sabalduchio aus Perugia zu seinem Familiaris.[1]) Dass Angelo und Salomone in solch hoher Stellung auch auf das Wohl ihrer jüdischen Mitbrüder bedacht gewesen sind, ist selbstverständlich.[2]) Gelegentlich hören wir auch, dass Bonifaz der römischen Judenschaft Privilegien und Capituli zugestanden habe.[3]) Es geschah dies in der grossen Schutzbulle vom 15. April 1402. In ihren Grundzügen scheint diese nur eine Erweiterung des von der republikanischen Regierung bewilligten Privilegs vom Jahre 1310 (8. Febr.) zu sein. Der Kämmerer des Papstes, der Bischof Konrad von Nicosia, erliess sie auf Bitten der römischen Gemeinde. Sie bot einerseits in ihrem Anfang eine Bestätigung der dem römischen in Trastevere wohnhaften Juden Leucius (Liucius), dem Sohne des verstorbenen Angelus des Sohnes des 'Immanuel, gewährten Privilegien. Dann folgt der Text des den Juden überaus günstigen Statuts, dessen Innehaltung Konrad dem Senator, den Konservatoren und den sonstigen Stadtbeamten bei Strafe der Exkommunikation und 1000 Goldgulden anbefiehlt. Die unaufhörlichen Epidemieen und vor allem die ununterbrochenen revolutionären Erhebungen in der Stadt hatten die Kräfte der Gemeinde erschöpft. Sie war nicht imstande, die ihr auferlegten Steuern zu zahlen und erhielt deshalb von neuem Vollmacht, mit allen vorhandenen Zwangsmitteln, eventuell mit Unterstützung des Senators, die offenbar schon längst fixierten Teilsummen an den Abgaben der römischen Gemeinde einzuziehen, zu deren Zahlung die Juden in der Campagna, der Romagna, in der Abtei Farfa, im Sabinerlande, im Herzogtum Spoleto und in der Mark[4]) gesetzlich verpflichtet waren. Es folgen dann sehr humane Einzelbestimmungen über das Tragen der Judentracht, das z. B. innerhalb des eigentlichen Judenbezirks überhaupt gänzlich erlassen wird. Der Rest der Bulle schützt die Gemeinde vor allerlei Plackereien, Übervorteilungen und Vergewaltigungen durch Beamte aller Art. Besonders muss immer auf die jüdische Sabbathfeier Rücksicht genommen werden. Die Gemeinde untersteht allein der Jurisdiktion der Kurie des Kapitols. Den Schluss bilden Spezialverpflichtungen und Spezialrechte des

---

[1]) Marini I 107.

[2]) Ettore Natali, Il Ghetto. 180; Vessillo israelitico, 1885. 317, wo für Mamele: Manuele und für 1592: 1392 zu lesen ist. Marini, Archiatri pontificij, I 107 ff. II 49. 62 ff.

[3]) F. Vernet in RQH. 51 S. 420.

[4]) Hier leider eine Lücke in der Vorlage.

Magister Angelus und seiner Söhne. Der wertvollste Passus des ganzen Dokumentes ist sicher der folgende: Auf einen einfachen Befehl des Inquisitors dürfen die Stadtmarschälle und sonstigen Stadtbeamten bei 25 libr. prov. Strafe keinen Juden belästigen, ohne den gesiegelten Befehl eines der Kollateralen der Kurie des Kapitols, „weil alle und jede Juden und Jüdinnen, die in der Stadt wohnen und sich mit ihren Familien in der Stadt aufhalten, als römische Bürger behandelt werden sollen und müssen, es sind und auch als solche angesehen werden sollen, in allem und von allen als solche gehalten und geachtet werden sollen und die Freiheiten der römischen Bürger geniessen und auch geniessen können." Möglicherweise hat die Gemeinde auch unter Bonifaz im Jahre 1394 einen stärkeren Zuzug von französischen Exulanten erhalten. Wenigstens wird erzählt, dass sich ein Teil der aus Frankreich vertriebenen Juden nach Italien gewendet hat. Die glückliche politische Lage der Gemeinde beförderte auch den Gemeinsinn der einzelnen Mitglieder derselben; das beweist das interessante Testament des römischen Juden Menaḥem ben Nathan in Rimini (1392). Er hinterliess fünf alte bolognesische Realen zur Aufbesserung der Küste von Rimini und ebensoviel zur Herstellung der Mauern seiner Vaterstadt Rom.[1])

Ein Angriff des Volkes auf das Kapitol und ein dreitägiger erbitterter Kampf in den Strassen Roms nach dem Tode des Papstes war gleichsam das Vorspiel des unglücklichen Pontifikats seines Nachfolgers Innocenz VII. Schon die Ankunft des vom Volke jubelnd begrüssten Königs Ladislaus mit seinem grossen Heere zwei Tage nach der Papstwahl schien ein böses Omen zu sein. Erst am 17. November konnte deshalb die Krönung des Papstes stattfinden. Auf dem Wege des Zuges überreichten ihm die Juden die Gesetzesrolle mit der Bitte, sie zu bestätigen. Freundlich nahm der Papst die Rolle in seine Hand und sagte: „Euer Gesetz ist gut. Ihr versteht es aber nicht, weil das Alte vorbei und alles neu geworden ist." Dann gab er ihnen das Gesetzbuch über die linke Schulter zurück, „was man für ein tadelndes Zeichen dafür hielt, dass die Juden, in ihrem Irrtume verhärtet, es nicht verstehen wollen. Sonst sprach er kein Wort der Bestätigung." [2]) Der milde freundliche Papst hat sich aber stets als ein Freund seiner jüdischen Unterthanen gezeigt. Eine Unthat seines Neffen reizte das Volk zum Aufstande gegen ihn und zwang ihn am 7. August 1405

[1]) Berliner in Ha-medabber 1881 S. 47.

[2]) Chronicon Adae de Usk. A. D. 1377—1404. Edited with a Translation and Notes by Edward Maunde Thompson, London 1876. 88. Vgl. Archivio della Società Romana di storia patria III 481.

zur Flucht nach Viterbo, das er erst auf Bitten einer römischen Gesandtschaft im Anfange des folgenden Jahres verliess. Am 13. März zog er unter dem lauten Jubel des Volkes in die Stadt ein, welche er mit dem redlichsten Eifer zu heben suchte. Einer der ersten Akte, durch welche der Papst seine neubegründete Autorität bethätigte, war die Bestätigung des den römischen jüdischen Ärzten Elia Sabbati, Mose di Lisbona und Mose di Tivoli vom Senate verliehenen Bürgerrechts von Viterbo aus.[1]) Nur die Dokumente, durch welche Elia, der „medicus phisicus und medicine doctor" zum römischen Bürger ernannt wurde, sind erhalten. Am 30. November 1405 wurde ihm der Freibrief ausgestellt, der dann am 20. Dezember von den Konservatoren bestätigt wurde. In demselben heisst es: Der Senator Roms, Johannes Franciscus de Panciaticis de Pistoria und Lellus Capucie und Symeon Paulelli als Konservatoren der Stadt haben Elya Sabbati zum römischen Bürger gemacht und das Ernennungsschreiben Papst Innocenz VII. zur Bestätigung eingereicht, der es zu Viterbo am 6. Februar 1406[2]) bestätigt hat. Elia hatte selbst um das Bürgerrecht für sich und seine Nachkommen nachgesucht. Er hatte dann vor Senator und Konservatoren einen Eid bei den „hebräischen Schriften" abgelegt, dass er der Stadt und deren Gesetzen die Treue wahren werde. Demgemäss, heisst es weiter, „befreien wir Dich und Deine Nachkommen sowie Deinen Besitz von der Zahlung der passagia, angaria und sonstigen Abgaben in der Stadt und deren Gebiet." Diese Freiheit sollte für ihn, seinen Bruder Deodatus, seine Mutter, Gattin, Schwiegermutter, für seine und seines Bruders Dienerschaft Geltung haben. Er sollte vom Tragen der Judenkleidung befreit sein und die Erlaubnis haben, Tag und Nacht Waffen zu tragen. Ausserdem sollte er von der jährlichen Abgabe der jüdischen Gemeinde an die städtische Kasse anlässlich der ludi Agonis et Testacie zwanzig Golddukaten erhalten.[3]) Elia Beër (Fonte) b. Šabthai, wie er in jüdischen Quellen[4])

---

[1]) Reumont II 1125; Gregorovius, Wanderjahre in Italien I (Leipzig 1874) 76; Marini, Archiatri 293; Et. Natali, l. c. 180.

[2]) Reumont das. 27. Januar ohne Angabe der Quelle; s. a. Marini I 293.

[3]) Ferner wurde ihm die Freiheit zugesprochen, ausserhalb der Stadt, zu Wasser und zu Lande balissias extrahere cum rebus libris et aliis sibi usualibus. (Theiner, cod. diplomaticus dominii temporalis S.S. III. Rom 1862. 147 f.).

[4]) So bei Wolf, Bibl. Hebr. I 17; Zunz zu Benjamin 361. (22); Zunz, Analekten (Geiger, Zeitschrift III) V 53, Ges. Schriften III 92; באר nach Zunz = בידך אפקיד רוחי; Isr. Annalen 1840, 12; Marini, 134 f.; Rodocanachi 172; Berliner II 1 S. 121.

heisst, spielte dann unter Martin V. eine grosse Rolle. Schon vorher hatte der Papst in einer Bulle vom 20. Februar 1404 den Söhnen des Angelo di Manuele, den beiden Chirurgen Leutio und Manuele, die ihnen von Bonifaz gewährten Vorrechte bestätigt, welche Bestätigung noch Martin V. durch eine Bulle vom 10. Dezember 1420 wiederholte. [1]) Von sonstigen jüdischen Ärzten in Rom ist uns noch Elia b. Jehuda Rofe [2]) bekannt, der später nach Fano übersiedelte, Šemuel b. Jizḥak Rofe,[3]) der dann in Casa seinen Wohnsitz aufschlug, und der römische Arzt Mordkhai b. Jizḥak,[4]) den wir am 22. Ḥešwan 1414 in Sovereto [סובריטו (? סובריגו)] antreffen.

Nur noch eine kurze Lebenszeit war Innocenz beschieden. Schon am 6. November 1406 ereilte ihn der Tod. Der neugewählte Papst Gregor XII. wurde am 19. Dezember 1406 gekrönt. Am ersten Wegstein hinter dem heiligen Grabe an der Hadriansbrücke bat ihn eine Gesandtschaft der jüdischen Gemeinde „unterthänigst" um seinen Schutz und überreichte ihm nach der alten Sitte eine herrliche goldgeschmückte Thorahrolle zur Bestätigung. Der Papst fand dieselbe so schön, dass er sie sich zum Geschenke ausbat. Von dieser Krönung schreibt sich also der Brauch her, dass die zur Bestätigung überreichte Rolle dem Papste von der Gemeinde geschenkt wird. [5]) Auch er sollte sich nicht lange seiner hohen Stellung freuen. Während der Abwesenheit Gregors belagerte Ladislaus die Stadt, welche sich ihm im April 1408 ergeben musste. Während der Belagerung herrschte in der Stadt eine grosse Hungersnot. Sonntag, den 4. März, so beginnt der Römer Antonius Petrus seine Schilderung derselben, gab es in der ganzen Stadt kein Brot zu kaufen, sodass die Konservatoren dem Guillelmus Paniterius befahlen, noch an demselben Tage Brot zu backen. Er buk drei Ofenfüllungen und schickte das Brot in der Stadt herum. „Ich Antonius," fährt er fort, „sah, wie drei Judenweiber das Brot

---

[1]) Marini I 108.

[2]) Für ihn wurde 'Immanuel b. Jakobs Proverbiakommentar vor 1401 abgeschrieben (cod. de Rossi 317).

[3]) Für ihn wurde David Kimḥis Kommentar zu den Propheten von Abraham b. Ḥasdai aus Perpignan abgeschrieben und in Ancona 1402 beendet (cod. Oxford. (Neubauer) 302).

[4]) Hier bezahlte er dem Schreiber Abraham b. Ḥajim Zarfathi eine für Abraham b. Jizḥak in Rieti gefertigte Abschrift (cod. Casanat. J. VI 4; Berliner in Magazin I 37; Ettore Natali, p. 182); Steinschneider, Übersetzgn. S. 785 Anm. 155.

[5]) Rodocanachi 145 (wo falsche Jahresangabe) nach Cancellieri, Possessi 36 voluminaque ipsarum aurea, circumveluto velo, der auch das Jahr 1405 angiebt.

aus dem Ofen in der platea Judaeorum in drei grossen Körben trugen." [1]) Wenige Wochen später setzte das Konzil zu Pisa Gregor und seinen französischen Gegenpapst ab und machte Alexander zum Nachfolger auf Petri Stuhl. Sogleich nach seiner Wahl schickte die römische Gemeinde eine Huldigungsdeputation nach Pisa. [2])

Während der Anwesenheit des Königs Ladislaus vom 25. April bis zum 23. Juni herrschte in Rom Ruhe und Zufriedenheit, zumal er durch eine reichliche Zufuhr für billige Lebensmittel sorgte. In diesen Tagen wurde ein schreckliches Verbrechen an einem jüdischen Arzte begangen. Freitag, den 1. Juni 1408, wurde in den Nachmittagsstunden der erst jüngst zum Leibarzte König Wenzels [3]) ernannte Arzt Mosè in der Via Settignana nahe der Porta Nova am Garten Sancti Spiritus, wie man mutmasste, von einem Nebenbuhler ermordet. [4]) Schon am nächsten Tage nahm man einen anderen jüdischen Arzt, namens Helia als der That verdächtig gefangen. Er wurde in der Cancellaria des Kapitols in der folgenden Nacht gefoltert und gestand (?), dass er Mosè aus Neid auf seine grösseren medizinischen Kenntnisse habe töten lassen. [5])

Blutige Kämpfe mit Ladislaus kennzeichnen das Papsttum Alexanders, der schliesslich besonders durch die Treue der römischen Bevölkerung die Oberhand behielt. Noch am 1. März 1410 bestätigte er die Statuten der Stadt. Zwei Monate später starb er. Sein Nachfolger Johann XXIII. wurde zwar schon am 24. März gekrönt, kam aber erst am 11. April nach Rom, wo er sich nur zwei Jahre hielt, welche eine Tiberüberschwemmung und grosser Mangel an Korn und Wein im Jahre 1412 [6]) zu besonders unglücklichen machten. [7]) Diese Not wurde noch vergrössert, als durch eine Bekanntmachung der Florentiner vom 24. November der Wert der alten Moneta auf 36 Bolognini erniedrigt wurde. Die Stadt wollte sich erst diesem Befehle nicht unterwerfen. Schon am Tage nach dieser Verordnung kostete der

---

[1]) Diarium Romanum Antonii Petri in Muratori RJS XXIV 988.

[2]) Rodocanachi 146.

[3]) Jedenfalls der abgesetzte deutsche Kaiser König Wenzel von Böhmen. Auch sein Vater, der deutsche Kaiser Karl IV. (in Rom 1355 gekrönt) hatte bei der Taufe den Namen Vincilao erhalten. (Muratori RJS XIV 302).

[4]) Diarium Romanum Antonii Petri. l. c. 993.

[5]) Ich setze die Erzählung ohne jeden Kommentar hin.

[6]) Bonini, Tevere incat., Roma 1663. 53.

[7]) Diarium Romanum Antonii Petri. l. c. 1029.

Scheffel Korn, welcher vorher drei Gulden gekostet, vier Dukaten.[1]) Aber bereits im Mai des folgenden Jahres fiel der Preis des Getreides „Gott sei Dank" so sehr, dass man auf dem Forum den Scheffel Korn für zwei Gulden haben konnte, „und wenn einer hätte sogleich tausend Scheffel kaufen wollen."[2]) Die Einnahme der Stadt durch Ladislaus in der Nacht zum 9. Juni 1413 zwang Johann zur Flucht. Erst nach Ladislaus' Tode im August 1414 wurde ihm die Rückkehr ermöglicht. Aber ein Aufstand des Volkes erhob am 10. September Pietro di Mattuzzo, welchem eine ausserordentliche Machtstellung vom Volke eingeräumt wurde. In einer neuen Erhebung der wankelmütigen Römer wurde Pietro schon nach Monatsfrist gestürzt und der Anschluss an den Papst beschlossen. Dennoch konnte auch der Kardinal Isolani wegen der unbesiegten Besatzung in der Engelsburg keine Ruhe in Rom schaffen, bis die Wahl Martins V. durch das Konzil zu Kostnitz am 8. November 1417 einen dauernden Zustand der Ruhe brachte.[3]) Lange, vom 7. Oktober bis zum 25. November 1415 andauernde Regengüsse hatten währenddem alle Saatfelder zerstört und durch Anschwellen des Tiber eine Überschwemmung herbeigeführt, welche einen grossen Teil der Stadt unter Wasser setzte.[4])

Von Florenz aus schlichtete Martin die Zwistigkeiten in der Stadt, welche gerade in den letzten Jahren furchtbar zu leiden hatte. Dann zog er am 30. September 1420 in die Stadt ein, deren Bevölkerung verwildert war, welche selbst nur noch einem Trümmerhaufen glich. Auch die Juden brachten ihm ihre Huldigung dar,[5]) die er wohl nicht so ungnädig wie die der Kostnitzer aufgenommen hat.

---

[1]) Das. 1032.

[2]) Das. 1034.

[3]) Das. 1055.

[4]) Das angeblich strenge Edikt Johanns XXIII. gegen die römischen Juden, infolge dessen sich nach שבט יהודה §§ 39 u. 46 (auch bei Basnage u. Schudt) und שלשלת 108: 15.000 oder 16.000 Juden hätten taufen lassen, ist auf eine Verwechselung mit der Massentaufe in Spanien unter Katharina von Lancaster schon von Carmoly in Rev. or. II 463 richtig zurückgeführt worden. § 39 des שבט יהודה ist unerklärlich. Den authentischen Bericht siehe יוחסין 225b בשנת עק"ב היה שמד גדול וכו'.

[5]) Rodocanachi 146. Creighton, History of the papacy I 400 f. Den Berichten über die ungünstige Aufnahme der Judenhuldigung in Kostnitz am 21. Nov. 1417 stehen andere gegenüber, die eine freundliche Aufnahme derselben berichten. Vgl. das Gebet in cod. Halberstam 261, f. 118b (Katalog S. 49).

Dieser Einzug ist hochwichtig für die Stadt. Er bedeutet das Ende der politischen Unabhängigkeit und Selbständigkeit Roms. Für die Juden ist er das Ende einer Zeit der Ungewissheit und ewiger Schwankungen. Dieselbe hatte schliesslich noch ein Gutes gehabt, die schwesterliche Einigung der grösseren italienischen Gemeinden, um geschlossen allem ihnen entgegentretenden Unheil begegnen zu können. In Bologna hatten sich deren Vertreter im Tebeth 5176 versammelt. Hier beschlossen die Rabbiner von Rom, Padua, Ferrara, Bologna, von der Romagna und von Toskana, dass die von ihnen namentlich Bestimmten Abgaben erheben könnten, sobald es für irgend eine Gemeinde Italiens nötig sei. Diese Abgaben sollten so wie der jährliche Tribut an Rom auf die einzelnen Gemeinden verteilt werden. Zum Schatzmeister für alle eingehenden Gelder wurde Benjamin b. Menaḥem Corinaldo ernannt. Die von den Gemeinden Bestimmten sollten dann das erhaltene Geld nach ihrem Gutdünken für ihre Gemeinden verwenden. Die hierzu für die römische Judenschaft Berufenen waren der Arzt Menaḥem b. Mešallem Rofe und Mordkhai ben Joab. Schon am 13. Siwan 5178 (18. Mai 1418) beriefen die in Bologna zusammengetretenen Vertreter eine neue Versammlung nach Forli, zu der ein Teil der damals Vereinten erschien, ein anderer brieflich seine Zustimmung zu den Beschlüssen der Versammlung gab. Ausser vielen für das innere Leben der Gemeinden wichtigen Bestimmungen und Verordnungen beschloss man, eine Deputation an Papst Martin nach Rom zu schicken,[1]) um von ihm neue Privilegien und Bestätigung der alten zu erhalten. Um die „bekanntermassen“ nicht geringen Kosten einer solchen Gesandtschaft aufzubringen und um andre nötige Ausgaben decken zu können, sollte von jedem Tausend an Baarem und Liegenschaften 1 ½ Dukaten, ausserdem von jedem Besitzer von über 500 Dukaten ebenso je 1 ½ Dukaten, von jedem, dessen Vermögen 100—500 Dukaten betrage, je 1 Dukaten und mindestens ½ Dukaten von denen, deren Besitz geringer als 100 Scudi sei, zu diesem Zwecke bezahlt werden. Nur die Almosenempfänger sollten von dieser Abgabe auf Geld und Liegenschaften frei sein. Man beschloss, das ganze so aufgebrachte Geld durch Boten oder auf Wechsel an Jekuthiel b. 'Immanuel di Toscanella nach Padua einzuschicken. Nur die in Rom, in der Campagna, in

[1]) Martin hatte bereits am 14. Febr. 1418 auf Ersuchen Sigismunds alle Privilegien der Juden in Deutschland bestätigt (Analecta juris pontificii 1873 XII 385 ff.).

Marignano und in deren Umgegend aufgebrachten Gelder sollten an den von Rom dazu Beauftragten eingeliefert werden. Die Beschlüsse von Bologna sollten zehn Jahre d. h. bis 5186 (1426) Gültigkeit behalten. Für Rom unterzeichnete die Bestimmungen von Forli ausser dem schon in Bologna von der Gemeinde beauftragten Arzte Menaḥem b. Mešallem Rofe noch Benjamin b. Mošeh. Der Erfolg der dann an Martin [1]) geschickten Gesandtschaft war ein unerwartet grosser.

[1]) Halberstam in Grätz Jubelschrift II 53 f. שלשלת 94 a. Der Bericht enthält dort einige offenbare Fehler. Dass am Anfange der dortigen Notiz für הקע"ו : ת"ק"ע"ו zu lesen ist, ist augenscheinlich. Am Schlusse hat man קפ"ט statt שפ"ו zu lesen. Im 12. Jahre seiner Regierung (15 Jahre mit Einschluss der Jahre 1417 und 1431) soll er die Bulle gegeben haben. Da er 1417 gewählt wurde, ist das Jahr der Bulle 1429 (קפ"ט). Die übrige Datumangabe 14. Februar stimmt auch mit dem Datum der Bulle von 1429 überein. Die Angabe 13. Febr. 1420 bei Carmoly, Rev. or. II 463 ist unbegründet.

Sittengeschichte und Finanzwesen während dieser Periode.

Die Nachrichten zur Sitten- und Kulturgeschichte sind für diese Zeit noch recht spärlich. Sie geben nur ein ungefähres Bild von dem vielgestaltigen Leben der römischen Gemeinde.

Die Erziehung und Bildung, sowie der Umfang des Lehrstoffes war den Lehrern überlassen, die nach den Ermahnungen, welche zeitgenössische Schriftsteller an sie richten, dabei oft recht unsachgemäss verfuhren.[1]) War das Kind dem Elementarlehrer entwachsen, so widmete es sich entweder einem Gewerbe oder den Wissenschaften. Der Studienkreis des höheren Unterrichts umfasste ausser den Naturwissenschaften, deren Kenntniss auch unter dem Volke sehr verbreitet war,[2]) und der Medizin vor allem Philosophie und Poesie. Diese Wissensgebiete wurden von Lehrern vorgetragen, deren Vortrag die Schüler in Heften nachschrieben.[3]) Den Beginn des höheren Studiums machte man mit der Logik und der Kenntnis der Prinzipien aller Wissenschaften.[4]) Die Metaphysik beschloss den Unterrichtsgang.[5]) Die Philosophie war daher unter den Juden nirgends so verbreitet als in Italien. In allen grösseren Gemeinden fand man hier Gelehrtenkreise, welche sich mit Maimonides und den griechischen und lateinischen Philosophen beschäftigten. Diese Blüte der Philosophie fand

[1]) Malmad 50a (Güdemann 208) u. ö.; s. Lit.
[2]) 'Immanuel zu Sprüche 1, 7., (Güdemann 125).
[3]) 'Immanuel Maḥb. VI 43 (50) (Güdemann 208).
[4]) Zeraḥia b. Jiẓḥak zu Sprüche 9, 3. (Güdemann 160).
[5]) 'Immanuel zu Sprüche 22, 28 (Güdemann 124).

ihren Untergang beim Vordringen der Mystik. Schon im 14. Jahrhundert fand die Philosophie ihre Gegner unter dem Volke und den Frommen. Die Philosophen scheinen sich nämlich durch ihre Studien nach und nach den jüdischen Bräuchen entfremdet zu haben, was bei dem grossen Haufen gerechten Anstoss erregte. 'Immanuel erzählt, dass das Volk den Verkehr mit den Philosophen für eine Schande hielt.[1]) Ihren berufensten Vertreter fand diese fromme Richtung in dem Phantasten Abraham Abu'lâfia, ihre bedeutendste Unterstützung durch den Aufschwung der thalmudischen Wissensgebiete. Die Grammatik wurde allgemein vernachlässigt.[2]) Auch für die Poetik gab es besondere Lehrer in Rom.[3]) Namentlich erwähnt wird von 'Immanuel[4]) der Poetiker Jehuda Siziliano,[5]) auch Jehuda ha-Ṣaâri genannt, welcher ein eigenes alphabetisches Reimlexikon, das in Oxford[6]) und teilweise im Vatikan[7]) als Manuskript liegt, ערמת חטים verfasste[8]) und sein Leben durch Verfassen von Gelegenheitsgedichten fristete.[9]) Überhaupt war die Dichtkunst in Rom so sehr verbreitet, dass 'Immanuel von „römischen Dichtern" (מליצי רומי) und „Liedern römischer Gelehrten" (שירי חכמי רומי) reden konnte.[10]) Die Erziehung der Frauen war bis auf das höhere Studium derjenigen der Männer gleich. Allerdings werden unter ihnen auch Dichterinnen und geübte Abschreiberinnen hebräischer Handschriften gerühmt. Nach der Schulzeit wurden die Mädchen sehr eingeschränkt gehalten. In die Gesellschaft kamen sie gar nicht.[11]) Die meisten zeichneten sich durch grosse Frömmigkeit, durch grosse Regsamkeit in Küche und Haus sowie durch besondere Sauberkeit[12]) aus. Man befreite sie von manchen schwierigen religiösen Handlungen, da sie zu stark im Hause be-

---

[1]) Maḥberoth XX 165 (187), cf. I 9a (10f.) (Güdemann 177).

[2]) Güdemann 156.

[3]) Zunz, Analekten No. 6. (Geigers Ztschr. IV 198).

[4]) Maḥberoth XIII 101a (117).

[5]) Zunz Anal. No. 6. 197f.; Zur Gesch. 516.

[6]) cod. Oxf. 1530.

[7]) אור החיים p. 568.

[8]) Siehe cod. 78 des הפליט. Siehe über ihn Wolf II 1392, Steinschneider Jew. Lit. p. 350 (deutsch p. 434) und in Serapeum XII (1851) 63. Ein späterer Jehuda השערי in cod. Mantua VI. A. i. (Mortara p. [illegible]beroth XIII 96ff. (112ff.).

[9]) Siehe Maḥberoth XIII 101a (117).

[10]) Das. VI 43b (51).

[11]) Hebr. Bibl. VI 48. Burckhardt, Kultur der Re[illegible]

[12]) Kalonymos Purim p. 20a.

schäftigt seien. „Sie sitzen beständig zwischen Herd und Ofen," pflegte man von Roms jüdischen Hausfrauen zu sagen.[1]) Die Versammlung von Forli bestimmte sogar, dass nie mehr als drei Frauen und zwei Mädchen zusammen auf der Strasse gehen sollten, und verbot ihnen das Spazierengehen auf Plätzen und Strassen ausser an Feiertagen gänzlich. Allerdings musste damals auch den Männern das Eckenstehen und das Verweilen von mehr als sechs Herren vor den Bethäusern bei Strafe verboten werden.

Unter den von Juden betriebenen Gewerben werden vor allem der Seiden- und Kleiderhandel in den Statuten der römischen Kaufmannschaft erwähnt, und zwar haben sich an demselben Juden und Jüdinnen in gleichem Masse beteiligt. Ein Teil derselben zog mit seinen Waren nach dem erwähnten Statut durch die Stadt, ein andrer Teil trieb einen regulären Handel mit Stoffen wie jene Issarmida giudea, über deren Geschäfte erst jüngst ein Stück eines Dokuments veröffentlicht worden ist, nämlich der Befehl an die päpstliche Schatzkammer, ihr eine allerdings kleine Summe auszuzahlen, welche derselben für von ihr aufgekauften Stoff zur Fabrizierung von garnichones (Geldtaschen)[2]) für die päpstlichen Söldner in Italien geschuldet wurde. Der Zahlungsbefehl stammt aus dem Mai 1373.[3]) — Ein ferneres Hauptgewerbe der römischen Juden waren Geldgeschäfte.[4]) Der geringe Handel der christlichen Bevölkerung und deren unverhältnismässiger Luxus waren der Grund der grossen Schulden der Römer. Juden und besonders Christen legten sich daher auf das Geldverleihen auf Zinsen. Juden und Jüdinnen brauchten zur Ausübung dieses Gewerbes nach dem städtischen Statut eine besondere Erlaubnis. Sie mussten sich dabei durchaus an die von der Stadt festgesetzten Gesetze halten, bei deren Übertretung ihnen das Statut mit einer Strafe von 25 libr. prov. drohte.[5]) Zwar sprachen sich jüdische Autoritäten gegen Zinsgeschäfte auf das Schärfste aus, doch hatte dies nur eine Milderung und vor allem Rechtlichkeit in den Geldgeschäften der Juden zur Folge.[6]) Und so hört man aus dieser Zeit

---

[1]) Das. p. 34a. 16b. 20a.

[2]) = garnacca lange Röcke (?).

[3]) Temple-Leader e Marcotti: Giovanni Acuto, storia d'un condottiere, Firenze 1889. 59.

[4]) Kalonymos Purim Ende (Güdemann S. 241 f.).

[5]) Rè, Statuti di Roma II 172. No. 152.

[6]) Wie aus einer bereits erwähnten Bemerkung des Kalonymos (Purim p. 33a) hervorgeht, hatten sich auch die italienischen Juden nur gezwungen diesem Ge-

nie etwas von den schrecklichen Auswüchsen derartiger Geschäfte bei Juden, während christlichen Wucherern nur zu oft massloses Zinsnehmen, Betrug und falsches Mass vorgeworfen wird.[1]) Demzufolge war auch das Verhältnis der Juden zu den Christen ein ziemlich ungetrübtes, bisweilen sogar freundschaftliches,[2]) sodass die blutigen Hetzereien christlicher Wanderbussprediger in Rom wenigstens ganz erfolglos waren. Besondere Beschränkungen legte das Statut von 1360 denjenigen Christen auf, welche Juden zur Zeit der Weinlese Most verkaufen wollten. Christen war dies verboten, ausser wenn der Jude die ganzen Kübel (vaschata)[3]) mit der Weinpresse (ammostatura)[4]) und der Kelter kaufte. Ebenso durfte der Jude nur den Most zusammen mit der Weinpresse (ammostatura) und der Kelter kaufen. Käufer und Verkäufer wurden bei Denunzierung durch zwei geeignete Zeugen mit einer Strafe von 10 libr. prov. bedroht, von der dem Angeber die Hälfte versprochen war.[5]) — In der Ausübung des Handels und der Gewerbe wurden die Juden von den päpstlichen Behörden ausgiebig geschützt. Die städtischen Zünfte, welche natürlich die jüdische Konkurrenz nur unwillig ertrugen, versuchten durch allerlei Plackereien den Juden ihre Geschäfte möglichst zu erschweren. Die Judenordnung von 1402 musste den städtischen Zunftmeistern bei einer Strafe von 25 libr. prov. ausdrücklich verbieten, irgend einen Juden vor ihr Tribunal zu fordern. Um den auswärtigen Juden zu ermöglichen, in die Stadt zu kommen und dort Geschäfte zu treiben, sicherte das eben erwähnte Privileg ihnen freies und sicheres Geleit zu. Das an dieser Stelle leider lückenhafte Dokument scheint aber eine Angabe des Herkunftsortes der ankommenden Juden zu fordern, um eventuell auf deren Besitz Beschlag legen zu können. Doch sollten deren Gemeinden in keiner Weise für etwaige durch ihre in Rom weilenden Mitglieder verursachten Verluste ersatzpflichtig sein. Der Versuch, diese Gemeinden zu Vergütigungen zu zwingen, wurde mit 50 Goldgulden Strafe, an die Stadtkammer zahlbar, geahndet. Es muss als eine besondere Vergünstigung für auswärtige Juden an-

---

werbe zugewendet, da sie nicht im Besitze von Äckern und Weinbergen waren oder sein durften. (שדות וכרמים sc.) אבל בני בבל ואיטליאה אין להם על מה שיסמכו אלא על הריבית.

[1]) Güdemann 243 ff.

[2]) Das. 254. 262 f. 265 f.

[3]) vaschata = italienisch vasca Kübel (?) fehlt bei Du Cange.

[4]) ammostatura = italienisch ammostatojo (?) fehlt bei Du Cange.

[5]) Rè, Statuti II 180. No. 175.

gesehen werden, dass dieselben die ersten 10 Tage ihres Aufenthaltes in Rom vom Tragen der Judentracht befreit waren.

Auf die verhältnismässig grosse Zahl jüdischer Ärzte in Rom ist oben wiederholt hingewiesen worden. Eine besondere Erwähnung verdient der Umstand, dass die Ärzte Magister Angelus und dessen Söhne verpflichtet waren, jeden auf den städtischen Verband Vereidigten zu heilen, der bei einem vom römischen Volke oder von dessen Obersten veranlassten Kriegszug irgendwie verletzt worden war. Während eines Feldzugs sollte bei 100 libr. prov. Strafe niemand dem Angelus und dessen Söhnen die Pferde (ronzseni)[1] wegnehmen dürfen, damit die Ärzte bei erforderlicher Hilfeleistung schnell zur Stelle sein könnten. Dafür waren aber die jüdischen Ärzte vom Tragen der Judentracht dispensiert und zu allen in ihren Privilegien vorgesehenen Ämtern berechtigt.[2]

Eine eigene Zunft scheinen die Abschreiber hebräischer Handschriften gebildet zu haben. Reiche und fromme Männer und Frauen liessen sich Gebetbücher und andre Werke zum Teil in ihren Häusern abschreiben.[3] Manche suchten darin eine Ehre, möglichst viele solche Abschriften in ihren Häusern und Synagogen zu besitzen. Sie wurden als kostbares Besitztum von Generation auf Generation vererbt, und im Notfalle verkauft oder auch belehnt. Ausserdem vermittelten reisende Buchhändler in Italien den Handschriftenhandel. Dass dieselben oft recht zahlreiche Abschriften mit sich geführt, beweist eine Nachricht, dass ein solcher Händler, der Toledaner Ahron, im ersten Viertel des 14. Jahrhunderts in Perugia ein Bücherlager von 180 Werken hatte. Derselbe war auf einer Reise nach Rom, wo er seine in Toledo während eines siebenjährigen Aufenthalts gesammelten hebräischen und arabischen Handschriften verkaufen wollte. Aber schon in Perugia wurden ihm dieselben von leidenschaftlichen Büchersammlern, denen er sie zur Aufbewahrung übergeben, längere Zeit vorenthalten, wofür er ausser dem Schaden noch den Spott tragen musste. Er führte auch einen ordentlichen Bücherkatalog mit sich.[4] Wie die Preise der Handschriften berechnet wurden, ist unbekannt. Bedarf und Beliebtheit der Werke haben wohl anfangs den

---

[1]) ital. ronzino, s. Du Cange p. 204$_a$ runcinus.

[2]) Judenordnung vom 15. April 1402, s. Beilage.

[3]) wie der Rabbiner Daniel b. Šemuel b. Daniel ha-Rofe 1383 in Tivoli, 1396 in Pisa (cod. Almanzi 79. Hebr. Bibl. IV 123. cod. Oxf. 189).

[4]) 'Immanuel Maḥb. VIII S. 68^{b}f. (80). Siehe auch Zunz Analekten VI 191 und Zur Geschichte 232.

Preis bestimmt. Die Preise scheinen am Ende des 14. Jahrhunderts plötzlich bedeutend gestiegen zu sein. Während noch 1383 ein Codex, welcher 492 Folioblatt stark war, für fünf Goldgulden 27 Bolognini verkauft wurde,[1]) betrug 1395 der Kaufpreis einer Handschrift der Propheten 30 Dukaten,[2]) eines römischen Maḥzors 1410 31 Dukaten,[3]) einer Bibelhandschrift 1470 bereits 80 Dukaten.[4]) Auch in Rom gab es wie in der vorangehenden Periode eine grosse Anzahl tüchtiger Abschreiber. Der erste der uns in dieser Zeit hier Begegnenden ist Mošeh b. Ḥajjim, der im Ijar 5064 (1304) für seinen Lehrer Joab b. Benjamin kopierte.[5]) Ihm folgt der Schreiber des im Ijar 5072 (1312) in Rom vollendeten cod. de Rossi 728 namens Jehuda. Einer alten römischen Familie gehört der Schreiber Menaḥem Zemaḥ b. Abraham [Jakob] Rofe b. Benjamin b. Jeḥiel ʿAnaw an. Seine Hauptthätigkeit fällt in die Jahre 1322 und 1323. Das Jahr 1326 hat er in Frascati verlebt.[6]) Aus seinen Schreibervermerken kann man ersehen, was für ein schneller und geschickter Schreiber er gewesen ist. So schrieb er in Rom 1323 innerhalb vier Monaten und sechs Tagen die Kommentare des Abraham ibn ʿEzra zum Pentateuch, zu den Megilloth und zu Daniel, des Benjamin zur Chronik, des David Kimḥi zu den Psalmen, des Mošeh Naḥmanides zu Ijob, des Mošeh Kimḥi zu den Sprüchen und Rašis zu Ezra ab.[7]) Noch in demselben Jahre vollendete er innerhalb vierzehn Tagen im November den מכלול des David Kimḥi.[8]) In Frascati schrieb er für David b. Josef Kimḥi ab.[9]) Von einer jetzt in Paris befindlichen Abschrift von seiner Hand ist das Datum unbekannt. Er fertigte sie für einen sonst unbekannten Šabthai b. Abraham b. Mošeh Uri an. Ferner besitzen wir einen am 17. Siwan 5090 vollendeten Codex[10]) von der Hand eines Jeḥiel b. Šelomoh b. Joab. Sowohl sein Name

[1]) Zunz Zur Geschichte 212; Biscioni Catal. p. 116.
[2]) Zunz das.; cod. Vat. 436.
[3]) Zunz das.; cod. de Rossi 959.
[4]) cod. Modena I. D. 3.
[5]) cod. de Rossi 3; s. o. S. 278.
[6]) Berliner, Magazin I 45: cod. Ang. I. 7.
[7]) codd. de Rossi 691–694.
[8]) cod. Ang. I 27. F 326.
[9]) Jetzt cod. Ang. I 7. F 80. — Siehe Cataloghi I 86; Berliner, Magazin I 45. 53. Sonst über ihn Hebr. Bibl. 18. 110. Aus seinen Abschriften stammt die hebräische Version der aramäischen Stücke in Daniel und ʿEzra in der Kennicotschen Bibel und der Editio Schulze, Halle 1782.
[10]) cod. München 111.

als auch der des auf fol. 1. eingetragenen Besitzers Abraham b. Mordkai ha-Rofe b. Elieẓer b. Mordkhai b. Mošeh b. Elieẓer aus Rom weisen auf den römischen Ursprung dieses Manuskripts hin. Wenige Jahre später, am 28. Ijar 5096, vollendete Josef (ben?) David aus Rom für Nissim b. Šabthai חנין die Kopie des dritten Buches von Maimonides משנה תורה.[1]) Am Schlusse des 14. und zu Beginn des 15. Jahrhunderts war es besonders die römische, zum Beginne des 14. Jahrhunderts durch eine Reihe synagogaler Dichter ausgezeichnete Familie der Betheliden, die sich mit dem Abschreiben hebräischer Werke beschäftigte und deren Glieder sich zu diesem Zwecke in den verschiedensten Teilen Italiens aufhielten. Die Betholiden bildeten einen Zweig der grossen Familie der 'Anawim, der wohl von seinem Ursprungsorte Casadio (בית אל) seinen Namen erhalten hatte. Seltsamerweise ist uns nur eine einzige in Rom von einem Gliede dieser Familie vollendete Abschrift überkommen, nämlich eine von Jeḥiel Ḥaj b. Joab für Elia Beër b. Šabthai in Rom vollendete Abschrift der zwei ersten Bücher von Avicennas Kanon.[2]) Dann verschwindet dieser Familienname um die Mitte des 15. Jahrhunderts beinahe gänzlich und geht in den Namen 'Anaw über.[3]) Möglich, dass sie von da an den Namen Bethel oder Minhakhneseth ablegten, zumal schon früher Betheliden ohne wiederholte Hinzufügung des Familiennamens vorkommen.[4]) Von einem

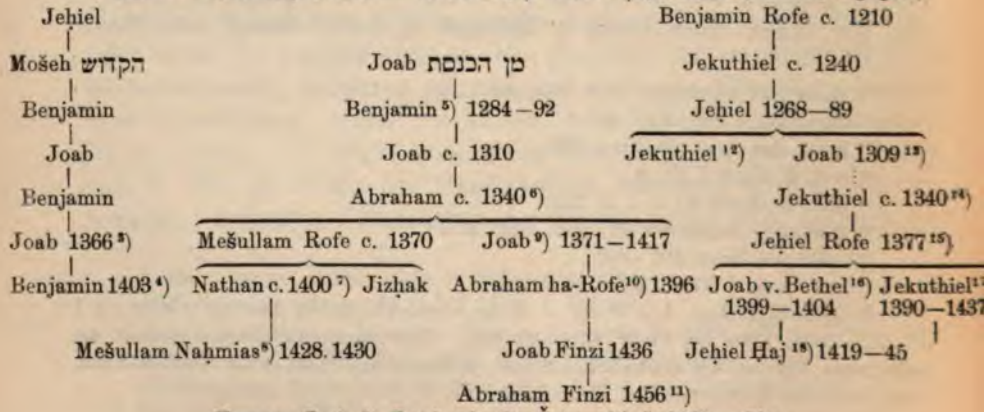
[1]) cod. München 143.

[2]) Zunz, Ges. Schriften III 173.

[3]) Bacher in REJ. X 1885. 124. Anm. 1 nach Zunz in Geigers Ztsch. f. jüd. Theol. III 46. 49, vgl. 51. Anm. 11.

[4]) Mutmassliches Stemma der Familie Beth-El.

טב"א = מבית אל, הב"א = הבית אלי,[1]) טן הכנסת, מהכנסת, de Synagoga.[2])



Ferner: Joab b. Benjamin [b. Šelomoh][19]) 1280–1304.

Mathithja b. Jeḥiel in Pisa, 14. Jahrh.[20])
Benjamin b. Jehuda הב"א st. nach 1330; sein Sohn Jehuda.
Bezalel b. Barukh in Larricia 1457–63.
Mordkhai da Pisa b. Šelomoh da Camerino 11. Juli 1483.[21])
Jismâel Rofe b. Mošeh 15. Nov. 1562 in Rom.[22])
Šelumiel b. Jeḥiel aus Tivoli 12. Febr. 1578 in Rom.[22])

---

[1]) I Kön. 16_{34}; vgl. Bacher in REJ. X 124. Einen weiteren Beweis, dass הב"א nicht in הצעיר בבית אבי aufzulösen ist, bietet die Unterschrift eines Cod. Cas. בצלאל אני בן ברוך הב"א לעי"ן (in Sulmona 1463; schreibt 1457 cod. de Rossi 1108 s. Magazin I 13), da hier der Sohn הב"א vom Vater gebraucht. Der von Wolf I 293 genannte ר' דוד חבא ist bei Carlo Scala, Historia de Suevi etc. nicht zu finden.

[2]) So in cod. de Rossi 420.

[3]) Damals 15 Jahre alt. In Perugia s. cod. Jews' College London 48; in Ferrara s. cod. Ascher 10 (Hebr. Bibl. XIV 104).

[4]) cod. Paris 814.

[5]) In Viterbo 1284 (cod. Paris 176); 1292 cod. Parma 182; cod. Cas. H. III 9; Zunz Litgesch. 365; s. o. S. 278.

[6]) Vgl. cod. de Rossi 896.

[7]) Geb. in Perugia.

[8]) In Perugia (cod. de Rossi 475).

[9]) Hebr. Bibl. XI 104.

[10]) In Perugia.

[11]) Zunz Ges. Schr. III 172. Er ist wohl der Verkäufer von Cod. Halberstam 225 nach 1458.

[12]) Cod. de Rossi 667.

[13]) Codd. de Rossi 254. 420; cod. Oxf. 1061; Luzzatto מבוא 23, ל"פ 35; Landshuth 81; Zunz Litgesch. 501; Hebr. Bibl. VII 115. XI 103. XIV 61; Steinschneider Pol.-ap. Lit. 284; in Carmolys Nachlass mit der Jahrzahl 1301.

[14]) מקבצאל cod. München 79, Hebr. Bibl. XII 34. 44.

[15]) cod. München 232[11], cod. de Rossi 151; Zunz Ges. Schr. III 172.

[16]) Geb. in Todi; cod. de Rossi 197 in Rieti, codd. Paris 328. 329 in Cesena; cod. Vat 462 (Steinschneider Übers. 788 Anm. 172).

[17]) אביר הרופאים. Cod. Oxf. 1091 מאנוביאל l. מאנוביאו wie in cod. Parma 20 [1396] (Thammuz 1390?) s. aber Geiger Wiss. Zeitsch. III 53, Hebr. Bibl. XII 34; 1390 vollendet er cod. Cas. J. I 2 (Berliner II[1] 115); am 25. April 1399 in Perugia (cod. de Rossi 180, Hebr. Bibl. VII 115, cod. de Rossi 1147), am 21. Juli 1401 in Camerino (? Cod. Paris 605); 1406 (cod. de Rossi 1096); 21. Aug. 1410 (cod. Hamburg 47[1]); 18. Novbr. 1416 (cod. Hamb. 156[1]); vgl. cod. Oxf. 1253, de Rossi 804, Parma (von Rossi nicht beschr.) 19: 1437.

[18]) cod. de Rossi 1135 in Sulmona 1419; codd. de Rossi 197, Oxf. 1375. 1389. 1955 in Rieti 1422; cod. Paris 932: 1433; cod. de Rossi 326: 1445; vgl. cod. Oxf. 2219[5].

[19]) s. o. S. 278. Anm. 2. 11. 15; Ḥaluz IX[2] 50, Landshuth 80, Zunz Litgesch. 365. 490.

[20]) Ḥaluz IX[2] 50.

[21]) Cod. Laurenziana 529 bei Berliner II[1] 116.

Ašer Mošeh Rômi ist am 27. Januar 1412 die Abschrift eines Pentateuch mit Haftaroth und Megilloth vollendet worden.[1]) Aus dem 14. Jahrhundert stammt noch eine Abschrift des מאמר יקוו המים von Šemuel ibn Thibbon, welche in Rom von einem Jehuda b. Jakob während seiner Anwesenheit daselbst in der Schule des R. Joab vollendet wurde.[2])

Ein weiteres, von römischen Juden betriebenes und im römischen Statut vorgesehenes Gewerbe war das des in einer jeden Gemeinde nötigen Schlächters. Es ist anzunehmen, dass die Schlachthäuser schon damals auf der Piazza Macello waren. Die Fleischwarenhändler durften den Juden nur lebendiges Vieh verkaufen. Der jüdische Fleischer musste dann das Tier in den Fleischhäusern der Juden schlachten. Das Schlachten vor Christen war ihm ausdrücklich verboten, ebenso den Christen der Ankauf des von Juden geschlachteten Fleisches. Von der auf zehn libr. prov. festgesetzten Strafe im Übertretungsfalle sollte der Denunziant die Hälfte erhalten.[3])

Eine besondere Erscheinung ist der jüdische Glöckner beim ersten Aufstand gegen Rienzi, welcher aber wohl nur in diesem Falle von Rienzi zum Ziehen derselben geschickt wurde. — Die gewerbliche Thätigkeit der römischen Juden war nur insofern eingeschränkt, als es denselben seit 1360 bei 11 Solidi Strafe verboten war, an Sonntagen und an den Festtagen der heil. Jungfrau öffentlich zu arbeiten.[4])

Die Kleidung der römischen Juden war wohl derjenigen der in Deutschland wohnenden gleich, wie man aus der schon erwähnten bildlichen Darstellung der Vertreter der römischen Gemeinde bei der Huldigung Heinrichs VII. ersieht. Diese Judentracht zu tragen waren Männer und Frauen bei einer festbestimmten Strafe nach dem in der Stadt gepflogenem alten Brauch gehalten.[5]) Nur selten wurde ein Jude, wie z. B. Elia Sabbati vom Tragen derselben durch den Senat befreit.

[2a]) In den Gemeindeakten, vgl. Magazin I 84. Wahrscheinlich nicht hierher gehört Leon b. Joab 24. Jan. 1353 (Biscioni, Plut. 88 No. 55), da מב"ע in מנוחתו בגן עדן aufzulösen, nicht aber in מבית אל (Zunz Ges. Schr. III 171) zu emendieren ist. Dagegen sind Jehiel b. Joab 1378 (Litbl. X 487) wahrscheinlich und חיאל בית האלי (Maḥb. XXVIII 225[b] (256)) sicher hierher zu stellen.

---

[1]) REJ. XXV 173.
[2]) cod. Paris 976_1.
[3]) Rè, Statuti 1880. II 190. No. 197.
[4]) Das. II 163.
[5]) Theiner. cod. dipl. III 147 f.: habitus quem Judei et Judee etc.

Zu dieser Tracht kam noch als besonders entwürdigend das Judenzeichen oder die Judenmarke. Im 14. Jahrhundert war es das Konzil zu Ravenna (1311), welches das Tragen desselben — ob mit Erfolg, ist unbekannt — anordnete. Es verlangte, dass die Männer auf dem Obergewand, die Frauen am Kopfe einen gelben kreisförmigen Fleck trugen.[1]) Das Konzil von Bologna (1317) wiederholte diese Bestimmung.[2]) Die Synode von Apt (1365) beklagte, dass die auf der Synode zu Avignon (1326) getroffene Bestimmung betreffend die Judenkleidung nicht beachtet wurde — und diese Klage ist in jener Zeit nicht vereinzelt geblieben.[3]) Dass auch die Juden in Rom das Abzeichen getragen haben, wird erst aus der Stipulierung der städtischen Statuten von 1360 erkannt. Nach denselben müssen alle Juden über ihrer Kleidung rote Dominos (tabarri oder tabbardi) tragen.[4]) Ausgenommen von dieser Bestimmung sind nur die „in theoretischer und praktischer Medizin erfahrenen Ärzte, solange sie ihre Kunst betreiben." Dieselben müssen aber in der Stadt wohnen und von den Konservatoren und deren vier Beisitzern approbiert sein. Jüdische Frauen sollten durch über die übrigen Kleidungsstücke getragene Röcke (guarnelli)[5]) sogleich von ihren christlichen Mitschwestern unterschieden werden können. Mit 11 Solidi sollte jeder Übertretungsfall gestraft werden, wovon dem Anzeigenden die Hälfte zugesagt war.[6]) Die Judenordnung von 1402 nennt die Strassen, in denen die Juden ohne den roten Domino herumgehen dürfen. Es sind natürlich vorzüglich von Juden bewohnte dies- und jenseits des Tibers. Doch sollten die jenseits der Judenbrücke wohnhaften Juden ohne den Tabbardus rubeus nicht zu ihren Glaubensgenossen diesseits der Brücke und umgekehrt kommen Ausserhalb der Stadt sollte jeder Jude vom Tragen des Dominos befreit sein. Auswärtige Juden in Rom sollten die ersten zehn Tage ihres Aufenthalts ohne ihn ausgehen dürfen, alle Gemeindebeamten von ihm gänzlich befreit sein. Die Stadt hatte besondere Beamte zur Beaufsichtigung der Gesetze über die Judentracht angestellt. Da diese aber ihr Amt als ein vorzügliches Mittel zu Erpressungen betrachteten,

---

[1]) Sacros. concilia ad ed. reg. XI 1590.

[2]) Das. 1667 vgl. Hefele Conciliengeschichte VI (1890) 511. 605.

[3]) Hefele a. a. O. 718.

[4]) Franz. tabart, tabarde, ital. tabarro.

[5]) guarnellus = (Du Cange) pannus, placentinum jetzt guarnello = Weiberunterrock.

[6]) Rē. Statuti di Roma II 190. No. 197; vgl. Bulle vom 6. April 1399 bei Marini II 65.

so bestimmte die Ordnung, dass alle Zuwiderhandlungen gegen die Bestimmungen betreffend die Judentracht nur von diesen Beamten und zwar der Stadtkämmerei angezeigt werden dürften. Doch sollten die Beamten jede Aussage beschwören müssen und jedesmal genau den Ort angeben, an dem sie den betreffenden Juden ohne den roten Domino gesehen hatten. Die Strafe des Juden bei Zuwiderhandlung betrug für jeden Fall 10 libr. prov. Dennoch war der Kleiderluxus auch damals schon sehr gross. Auf ein schönes und sauberes Alltagskleid sah man allgemein.[1]) Die Männer kleideten sich mit Vorliebe gelb oder bunt.[2]) Die Rabbinerversammlung in Bologna sah sich gezwungen, eine grosse Anzahl von Bestimmungen gegen den Luxus in Kleidung und Schmuck zu treffen und deren Übertretung mit einer Strafe von 10 Bolognini in Silber zu belegen, welche die Männer für ihre Frauen zu zahlen verpflichtet waren. Im Falle der Verweigerung der Zahlung drohte man mit Entziehung der religiösen Ehrenrechte. So wurde ihnen das Tragen des foderato cinto, eines kurzen Pelzrockes, dessen buntes Unterfutter an den Ärmeln, am Rücken und an den Seiten durch Schlitze sichtbar war, ausser wenn derselbe von schwarzer Farbe, verboten. Die Ärmel eines solchen Rockes sollten nicht offen und ohne seidenes Unterfutter[3]) sein. Verboten war ihnen ferner Zobel und Hermelinpelzbesatz und Kleider von roter, bunter und violetter Farbe.[4]) Wenn der foderato von anderem Pelzwerke und in anderen Farben gehalten, sowie am Rücken, an den Seiten und den Ärmeln geschlossen war, wurde er ihnen gestattet. Auch die Frauen sollten ausser dem Hause nur Kleider mit geschlossenen Ärmeln tragen. Den Männern und Frauen waren Samt- und Seidenjacken und -Kleider gänzlich verboten. Mit Fransen durften Frauenkleider nur an Hals und Ärmeln geziert werden. Sogar das Tragen von Halsketten war den Frauen untersagt. Goldene Haarnetze waren nur der Braut bis zum dreissigsten Tage nach der Hochzeit gestattet. Dann musste sie sich wie die übrigen Frauen mit dem Schleier begnügen. Der Gürtel der Männer durfte nicht mit Samt verbrämt sein; die silbernen Schliessen an denselben sollten bei Männern nicht

---

[1]) Kalonymos Purim 34a האיש חייב ללבוש כסות נקייה und darauf: אע דלבשינן שפיר בכל יומא.

[2]) Güdemann Note XIV.

[3]) פודירא italienisch fodera.

[4]) Das daselbst erwähnte מצולי bezieht sich wohl auf den Stoff mussolo Nesseltuch, Musselin; פויינא pavonazzo violett.

mehr als sechs, bei Frauen nicht mehr als zehn Unzen wiegen.[1]) Männern gestattete man ausserdem einen Fingerring zu tragen, Frauen auf keinen Fall mehr als drei. Offene und geschlitzte Schuhe waren besonders beliebt.[2]) Von sonstigen Kleidungsstücken wird uns noch ein fazzoletto (Taschentuch) genannt, welches die italienischen Juden selbst am Sabbath tragen durften, da es mit zwei Nähten am eigentlichen Gewande befestigt war.[3])

Nicht geringer war der Prunk bei Gastmählern und Familienfestlichkeiten, sodass auch hier die erwähnte Versammlung einschränkend eintreten musste. So sollten bei Hochzeiten und sonstigen Gastmählern ausser den Verwandten bis ins dritte Glied nicht mehr als zwanzig Männer, zehn Frauen und fünf Jungfrauen teilnehmen dürfen. Über die Reichhaltigkeit einer festlichen Mahlzeit in einem jüdischen Hause in Rom belehrt uns die reiche Speisekarte, die der Verfasser des Purimtraktates in Rom aufstellte. Köstliches Geflügel wie Fasanen, Turteltauben, Enten, Rebhühner, Truthähne und Wachteln und leckere Ragouts schmückten die Tafel. Kastanien, Nudeln und Kresse vervollständigten die Mahlzeit.[4]) Den Nachtisch bildeten nach einer anderen Mitteilung Konfekt und gewürzter Glühwein.[5]) Grüne Gemüse und Hülsenfrüchte waren sehr gering geachtet.[6])

Auch die prunkvolle Einholungsfeier der Braut in die Stadt des Verlobten musste gesetzlich eingeschränkt werden. Die Braut ritt dabei gewöhnlich auf einem Pferde oder fuhr gegebenenfalls auf einem Kahne und wurde von Verwandten zu Pferde und zu Fuss begleitet. Die Versammlung setzte die Zahl der berittenen Begleiter auf zehn, diejenige der zu Fuss Begleitenden auf vier fest. Bei der Einholung in einem Kahne sollten die Braut höchstens zwölf Juden

---

[1]) Zunz, Zur Gesch, 550.

[2]) Güdemann nach מנהגים ס' 331.

[3]) Paḥad Jiẓḥak, Artikel פאצוליטו p. 2 b; vgl. פציל"יש ש"ע 330; s. auch Güdemann 192. Anm. 4.

[4]) Kalonymos Purimtraktat 19 a: Die Purimspeisen: קשטי (castagni), טורטולי (tortole), טורטוליקי (tortolecchi), מושטצולי (mostacciuoli Pfefferkuchen), טקאטו (tocchetto Ragout), אנטרי (anitri Enten), פאסני (Fasanen), פרדיצי (Rebhühner), פולקי (pollanca Truthahn oder folaghe Wasserhuhn), קטורניציאי (cotornici Wachtel) המקרוני (maccheroni Nudeln), הקרישוני (crescione Kresse).

[5]) Das Rezept dieses Caldero („römisch" פואישון poisson s. Purimtraktat 21 b); im Purimtraktat 20 b העושה יינוטלין לפורים לא יעשנה קודם התענית שלא תפיג טעמה ולא ישים בתוכה פלפלין . . . רב שתיין אומר לא ירבה בה דבש; vgl. 'Immanuel Maḥb. XXV 193 (220 unten).

[6]) Purimtraktat 21 a.

und Jüdinnen begleiten. Ebenso sah man sich gezwungen, den Aufwand bei Beschneidungsfeierlichkeiten zu verringern. Auch an ihnen sollten ausser den nächsten Verwandten nur zehn Männer und fünf Frauen teilnehmen dürfen. Bei Übertretung der erwähnten Bestimmung sollte der Gastgeber für jeden mehr eingeladenen Gast einen Dukaten Strafgeld für wohlthätige Zwecke zahlen.

Es lag in dem Geiste dieser freien und fröhlichen Zeit, für welche 'Immanuels Diwan in seiner überschäumenden Jugendfreudigkeit das beste Charakteristikum ist, dass auch bei den Juden die Freude an Spiel und Gesang Einzug hielt. Man hielt das aber für ein schlimmes Zeichen, gegen das man mit allen möglichen Mitteln ankämpfen müsse. Ausser manchen harmlosen,[1]) besonders den mannigfachen Purimspielen [2]) war unter den römischen Juden Würfel- und Schachspiel [3]) am meisten verbreitet. Das letztere wurde unter den Juden schon lange Zeit mit Vorliebe gepflegt, wie die von Ibn 'Ezra verfasste poetische Verherrlichung beweist. Nicht weniger beliebt war das צחוק עם טבלאות, eine Art Brettspiel. Würfel- Brett- und Schachspiel wurden selbst von den Frommen gutgeheissen, wenn der Einsatz nicht mehr als vier Bolognini Silber betrug. Aber Karten- und die komplizierten Würfelspiele verboten die Versammlungen von Bologna und Forli. Unverständlich ist eine ebenfalls dort getroffene Spielbestimmung, dass kein Jude der vertretenen Städte, in denen sich romaneskische Gemeinden finden, christliche oder jüdische Spieler zu einer Spielpartie in seiner Behausung versammeln durfte. Ausnahmsweise gestattete man an Fasttagen und bei Krankenbesuchen Karten zu spielen, wenn der jedesmalige Einsatz der einzelnen Person nicht mehr als einen Quattrino betrug. Jeder, der diese Bestimmungen übertrat, sollte von Gemeindewegen einen Dukaten Strafgeld an die öffentlichen Wohlthätigkeitsanstalten (קופה) zahlen, ausser den etwaigen gerichtlichen Strafen. Falls er die Zahlung verweigerte, sollte er aller synagogalen Ehrenrechte verlustig gehen. Auch war jeder Jude ver-

[1]) Güdemann 211.

[2]) Purimtraktat, Perek העשיר (Güdemann S. 211). Die Kinder spielten mit Nüssen und Mandeln (das. 30b). Man schenkte ihnen Geldstücke und Nüsse (das. 34b). Unter dem Schalle von Trommeln und Trompeten ritten Erwachsene, welche des Reitens kundig waren, schnell durch die Strassen (das. 23b, 24b); Freude an grünen Zweigen (das.).

[3]) Purimtraktat 28b. Der Ort: Scacchiera. Die Spieler: ר' חכדן, ר' לקחן, ר' גולן, ר' חמסן, ר' שמעון השיכור, ר' שחקן. Über Schachspieler in Cagliari s. שו"ת ר' ששת 171 (Magazin 1892. 180).

pflichtet, etwaige ihm bekannt gewordene Übertretungsfälle anzuzeigen.

Jugendliche Freude an Trinkgelagen lacht aus dem Faschingsscherz des Kalonymos. Bei demselben scheint eine Art Comment geherrscht zu haben. Die einzelnen Teilnehmer am Gelage trugen während desselben eigene Namen und waren besonderen Regeln unterworfen. Der Leiter des Gelages, der „König", trug als Zeichen seiner Würde einen Stab.[1]) — Ebenso wie die Spiele waren Tanzen und Singen unter den Juden Italiens verbreitet. Liebeslieder und Scherzgedichte lebten in aller Munde. Dass dem Tanz besonders am Purimtage gehuldigt wurde,[2]) ist selbstverständlich. Vergeblich forderten die Frommen dabei die Trennung der Geschlechter. Selbst an Feiertagen enthielt man sich des Singens und Tanzens nicht.[3]) Vergebens erhob Menaḥem Recanati seine drohende Stimme gegen das Singen weltlicher Lieder mit Frauen. Musik wurde gar nicht von Juden gepflegt. Sie wurde nur von Christen getrieben.[4]) In Sizilien war bei jüdischen Hochzeiten das Auftreten christlicher Schauspieltruppen üblich. Dass die Juden sich daselbst auch christlicher Klageweiber bei Todesfällen bedient, ist bemerkenswert.[5])

Die Sprache der Lieder wird wohl die italienische gewesen sein. Dass dieselbe unter den italienischen Juden besonders gepflegt wurde, beweisen die italienischen Gedichte des 'Immanuel, die uns erhaltenen italienisch zitierten Bibelstellen[6]) und italienischen Worterklärungen (z. B. zum תגמולי הנפש) in hebräischen Handschriften und eine mit

---

[1]) Purimtraktat 2a כל עיר שיש בה עשרה מישראל חייבין למנות עליהם טלך... ואם אין בו עשרה ממנין עליהם שופטים ושוטרים וכו'; das. 13b המלך מזמן את בני עירו באחד באדר ונותן מקלו לאחד העם והוא מזמן את כל בני עירו ונותן מקלו לאחר וכן בוה הדרך ואם רבו בני העיר מונין להם שנים שנים וכו'. חייב המלך לענוש את הכולי ולבובו ממונו יותר מדאי עד שתצא נפשו. Kneipnamen: Bilâm, 'Amalek, ביבי (bibe), זמרן (Sänger), אכלן (Fresser), שמחן (Lustig), שכחן (Zerstreut), בטלן (Nichtsnutz), עצלן (Faulpelz), רעבתן (Hungerleider), שקרן (Lügner), שתיין (Säufer), חרבונה הסרים, שמן (Fetter).

[2]) Kalonymos Purim p. 29a.

[3]) Güdemann 209.

[4]) Maḥberoth VI 44 (51). Güdemann 120.

[5]) Codice diplomatico dei Giudei di Sicilia (Palermo 1884) I 145. Zu den Hochzeitsfeierlichkeiten begaben sich Männer und Frauen in Sizilien des Abends mit brennenden Fackeln (das. S. 130).

[6]) cod. München 312, cf. שבולי הלקט I 78 (29a). Ob unter den Juden eine vollständige Übersetzung kursierte, ist zweifelhaft. Die italienische Übersetzung des Buches Esther scheint zu Kalonymos Zeiten allgemein verbreitet gewesen zu sein (s. Purimtraktat 29b f.).

hebräischen Charakteren 1383 geschriebene italienische Gebetsammlung, welche das British Museum [1]) besitzt. Um die Landessprache noch mehr unter den Juden zu verbreiten, verfasste man sogar Lexica, von denen uns interessante Reste erhalten sind, nämlich ein hebräisch italienisches Glossar für die Worte des alten Testaments,[2]) ein Fragment eines ebensolchen Wörterbuches der philosophischen und astronomischen Wörter,[3]) ein unvollständiges Wörterbuch zum Pentateuch, den ersten Propheten und zu Ješàiah [4]) sowie ein Fragment der Erklärung schwieriger Wörter im מורה נבוכים aus dem Anfange des 15. Jahrhunderts [5]) und eine 1341 geschriebene Erklärung philosophischer Begriffe in italienischer Sprache. [6]) Vielleicht stammt auch aus dieser Zeit eine Sammlung hebräischer Lieder mit italienischer Übersetzung.[7]) Wie bereits erwähnt, hielt man es für besonders lobenswert, die Landessprache rein und schön zu sprechen [8]) und gestattete nur dem der Landessprache Mächtigen, sich in religiöse Disputationen einzulassen.

Mit dieser ungezwungenen Freiheit unter den Juden stand eine gewisse Gleichgültigkeit gegen religiöse Gebräuche im Einklang und, wie es dabei zu gehen pflegt, auch ein ganzer Wust von thörichtem Aberglauben. Bei den Frauen wird die Glaubenstreue gerühmt.[9]) Selten nur wird von frommen Männern berichtet. Dagegen klagt unter anderem ein jüdischer Prediger darüber, dass das Gebot der Laubhütten nicht beachtet werde.[10]) Es scheint beinahe, dass man in Rom wie auf Candia an Sabbathen und Feiertagen lieber Spaziergänge auf Märkten und Strassen, in Gärten und Parken unternommen hat als die Synagogen zu besuchen.[11]) Selbst Männer wie Kalonymos

---

[1]) Ms. or. 2443 (REJ. XXIII 116).

[2]) cod. Oxf. 1514.

[3]) cod. Oxf. 2253, 4e.

[4]) cod. Oxf. 2276_7.

[5]) vor 1428 cod. Oxf. 1260. — Allerdings hatte schon Jehuda Romano ein Glossar zur Einleitung des מורה נבוכים mit italienischen Worterklärungen verfasst.

[6]) cod. Almanzi 289 VIII (Hebr. Bibl. VI 55).

[7]) cod. Halberstam 365.

[8]) Weiss, Beth hammidraš (1865) 144 (bei Güdemann 206 u. 233). ולשונו צח נהוג עם חכמים יודע כנוי הלעוז וכו' s. S. 273.

[9]) Ginse Nistaroth (Kobak) II 21 (bei Güdemann 213). Die Mutter 'Immanuels Justa und seine Schwiegermutter „die fromme Brunetta" (Maḥb. XXVIII 230a (262).

[10]) ס' התדיר (Dukes in Orient X 489).

[11]) Güdemann 329, vgl. 209.

verspotteten die jüdischen Zeremonien und parodierten die Lehrmethode des Thalmuds.[1]) Fromme und reiche Männer und Familien pflegten eigene Schulen (Scuola) oder Synagogen zu unterhalten. Aus dem Anfange des 14. Jahrhunderts werden von solchen in Rom die Schule des Rabbi Joab[2]) und die Synagoge der Familie Gallico genannt,[3]) aus noch früherer Zeit (1280) die der Bozecchi oder richtiger Busecchi.[4]) Später finden wir keine Nachricht mehr von denselben, ein Zeichen, dass sie wohl durch die Lässigkeit der Nachkommen eingegangen sind. Von Synagogalbeamten werden neben wohl nur gelegentlichen Predigern[5]) in 'Immanuels Zeit der deutsche Sänger Jakob und der Kantor R. Mešullam genannt, welche in der Hauptsynagoge fungierten.[6]) Trotz oder vielleicht gar ob dieser religiösen Indifferenz blühte der Aberglauben auf wie nie zuvor. Er drang in die Schule und erfüllte das Haus. Dem Traumbuche Daniels schenkte man die grösste Aufmerksamkeit, der Nativität widmete man besondere Abhandlungen, man stellte ein Verzeichnis der „bösen" Tage auf,[7]) riet vom Aderlass an bestimmten Tagen ab,[8]) man schrieb dem Erdbeben in den verschiedenen Monaten einen besonderen Einfluss auf die Witterung zu,[9]) aus dem Gliederjucken und aus dem Hexenschuss glaubte man wahrsagen zu müssen;[10]) dabei fürchtete man überall die Macht böser Geister.[11]) Dem Schullehrer war es verboten, die Kinder vom 17. Tham-

---

[2]) Ersteres ersieht man aus Eben Boḥan, letzteres aus dem Purimtraktat.

[2]) cod. Paris 976$_1$, Schreibervermerk.

[3]) cod. Halberstam 226 (Katalog S. 38). Allerdings könnte dies auch die Synagoge der französischen Juden (italienisch Gallichi) sein; s. o. S. 262.

[4]) Berliner, Pletath Soferim 9, cod. Oxf. 1058. XI, s. o. Mit diesem Namen vergleiche man den Namen der sardinischen Stadt Busachi und von Bussecchio im Kirchenstaat sowie den in Sizilien häufigen Namen jüdischer Personen z. B. Arzt Busach in Palermo (1237), Busacca 1394. 1454. 1457. 1491 (Codice diplomatico dei Giudei di Sicilia I[1] S. 26. 76. 106. 547. 597; Zunz, Zur Gesch. 522) und Busacce (Güdemann 281). Zu der Familie gehörten Benjamin b. Jehudah, R. Menaḥem בוציקו und dessen Sohn Šabthai (Maḥb. XXVIII 230[a]).

[5]) Maḥb. I 9[a] (21) פלוני דרוש דרש ביום הכפור'.

[6]) Maḥb. XX 161[a] (182).

[7]) Von Christen giorni egizziaci genannt. Ein solcher Kalender von Unglückstagen (ימים קשים) in cod. Bresl. Sem. LXVII p. 278[a] bis 279[b].

[8]) cod. Bresl. Sem. LXVII p. 277[a b].

[9]) Das. p. 279[b].

[10]) Das. p. 280[a] ספר רפפות מהו הן רפפות . בזמן שמודעוע אחד מאיברין של אדם או ידלג (Hexenschuss) . והמבין יסתכל בספר הזה וידע מה שעתיד לבוא עליו טובה או רעה או עונש או ריוח והבוטח בה' חסד יסובבנו:

[11]) ס' התדיר (Güdemann 222 ff.).

muz bis zum 9. Ab während gewisser Stunden des Tages zu schlagen, weil in dieser Zeit ein böser Dämon sein Wesen treibe.[1]) Allerdings scheinen sich die Juden von den in dieser Zeit in Italien weitverbreiteten tierischen Ausschweifungen ferngehalten zu haben. Der Jude Abraham bei Boccaccio ist empört über die sittlichen Exzesse, welche er in Rom gesehen hat. Allerdings findet man unter den italienischen Juden in dieser Zeit Spuren der Unsittlichkeit. Aber die Gemeinden hielten darauf, ihre Mitglieder in ihrer Sittenreinheit zu erhalten. Wenigstens ist uns eine derartige Massregel in den Beschlüssen von 1416 und 1418 erhalten. Die Stadtvorsteher, die Memunnim, heisst es in denselben, haben darauf zu sehen, dass jüdische Männer nicht mit Prostituierten oder Christinnen unerlaubten Umgang pflegen oder sich sonst unmoralisch betragen. Es wird ihnen die Machtbefugnis eingeräumt, denjenigen, welcher sich ein solches Vergehen zu schulden kommen lässt, mit einer dem jedesmaligen Falle angemessenen grossen Strafe und eventuell sogar mit dem Banne und mit Zwangsausscheidung aus der Gemeinde zu belegen. Die Memunnim der Stadt sollten in diesem Falle von denen der Städte der Umgebung beaufsichtigt werden können. Hierher gehört auch die Bestimmung,[2]) dass Brautleute vor der Hochzeit nicht mit einander zusammenkommen, ja einander nicht einmal sehen sollten.

Wie sah es währenddem mit der Gemeindeverwaltung aus? Nach einer erhaltenen Notiz aus dem Jahre 1324 könnte es scheinen, als ob die ganze Gemeinde wenigstens in schwierigen Fällen für jeden Einzelfall eine zehngliedrige Kommission (ברורים) gewählt habe.[3]) Andererseits weist die den Namen aus jener Zeit beigesetzte Bezeichnung פרנס darauf hin, dass die Gemeindeämter Einzelnen fest übertragen waren.[4]) Es ist aber möglich, dass diese „Pfleger" nur zur

---

[1]) Maḥzor Romi צומות ד' ענין; s. o. S. 157. 294.

[2]) No. VI der Statuten von Candia (Güdemann 308).

[3]) cod. Halberstam 226. בד' בשבת בא' בטבת שנת ה"א ופ"ד נתקבצו הקהל מרומא לברית מילה בכנסת הגליקו ובירדו עשרה יודעי ספר לברר ענין הצלעות וכו' (S. 38 des Katalogs). Der damals gefasste Beschluss lautet nach Pletath Soferim 47. Anm. 14. הנהוג בענין אונא באומא ואונא באונא כדברי רש"י וכו' Das. in cod. Oxf. 1058 XI (aber הגליקי). Die Einrichtung der ברורים war auch sonst allgemein, vgl. Statuten von Candia (Güdemann 307) וברדנו חכמי הקהלות ואנשי המעלות. Daselbst 308: אנחנו המבוררים.

[4]) z. B. im Purimtraktat 21a. 23a: Šabthai Parnes, dessen Frau (das. 23b) והא דידן ברחיה דבי נשיאה...קר דילנית, Jehudah Parnes (Maḥb. XXVIII 230a (263).

Ordnung der Wohlthätigkeit in der Gemeinde gewählt waren. Ausserdem gab es aber in jeder italienischen Stadt eine Art jüdische Polizeibehörde, — vielleicht schon damals, wie man aus den Statuten von Candia [1]) schliessen kann, aus drei angesehenen Männern bestehend — die Memunnim, welchen die Befugnis eingeräumt war, über gute Sitte zu wachen und auf die Einhaltung der von der Gemeinde oder gegebenenfalls von einer Rabbinerversammlung festgesetzten Verordnungen zu sehen. Wichtige Bestimmungen und Beschlüsse liessen sie in der Synagoge oder an der heiligen Lade in derselben anschlagen, „damit jedermann sie sehen könne und sie beachte, und nicht sagen könne, er habe sie nicht gekannt." Sie wurden mit absoluter Majorität gewählt (קרואים במנוי).[2]) Sie besassen das Recht, die für gewisse Vergehungen bestimmten Strafgelder einzuziehen und eventuell nach ihrem Gutdünken Strafsummen und sogar den Bann aufzulegen. Ein Teil dieser Gelder floss in die קופה der Gemeinde, d. i. die Kasse für wohlthätige Zwecke. Sie sind es wohl auch gewesen, denen die Verteilung (als גובי המס) des Tributes an die römische Kurie auf die einzelnen Glieder der Gemeinde und die zu Teilzahlungen mit herangezogenen Gemeinden oblag. Ebenso setzten sie die Gemeindeversammlungen an und sahen auf pünktliches Erscheinen in denselben.[3]) In den Administratores in der Judenordnung von 1402, die daselbst auch als Sindici bezeichnet werden, hat man wohl die Memunnim wiederzuerkennen. Neben ihnen werden in dem erwähnten Dokument noch Antepositi genannt. Sie wie alle Gemeindevorsteher waren während ihres Amtsjahres vom Tragen der Judentracht befreit. Die Versammlungen (ועד) der Gemeinde [4]) fanden nach der oben erwähnten Notiz [5]) in einer Synagoge statt. Die Protokolle der Verhandlungen wurden hebräisch geführt. Die Gemeinde selbst war damals noch einheitlich. Die Hauptsynagoge trug wohl schon damals den Namen כנסת יראי ה',[6]) den sie noch im 17. Jahrhunderte hatte. Erst später entstand die Gemeinde Del Tempio (כנסת ההיכל).[7])

---

[1]) Güdemann 308.

[2]) Die korfiotische Gemeinde hatte damals als Vorsteher der Synagoge je zwei Memunnim, zwei Parnasim und zwei Šomrim, REJ XXIII 69.

[3]) Güdemann 308.

[4]) Grätz, Jubelschrift 54.

[5]) Siehe o. S. 261 f. 288. 342 Anm. 3.

[6]) Maḥb. XX 161$_a$ (182) כנסת עלה

[7]) Berliner, Magazin I 104.

Was die erwähnten Abgaben betrifft, so sind wir über deren Höhe ziemlich genau unterrichtet. Sie bestanden in den 1130 Gulden für die Spiele Agonis et testacij und wohl schon damals in den 100 Gulden für den päpstlichen Vikar. Diese Summe scheint aber der römischen Gemeinde nicht allein auferlegt worden zu sein. Aus einer interessanten, aber nicht ganz deutlichen Mitteilung ersehen wir wenigstens, dass die römische Gemeinde nach 1320 beschlossen hatte, dass die übrigen Gemeinden des Kirchenstaates die ihnen auferlegten Teilsummen an dem „Tribut" an damals bestimmte römische Juden bis zu einer gewissen Zeit zahlen sollten. Die Gemeinde drohte ihnen mit Ausschluss aus dem Verbande, ohne dabei die finanziellen Kräfte der einzelnen und deren guten Willen in Betracht zu ziehen. Auf diesen Fehler machte sie der Dichter 'Immanuel von Ancona aus im Auftrage der dortigen Gemeinde aufmerksam. Er wies auf die Gefahr einer gewaltsamen Trennung der einzelnen Gemeinden hin. „Gott werde der Gemeinde Ancona schon wieder zu ihrer früheren Blüte verhelfen." Der Beschluss scheint eine Folge der Unglückstage von 1321 und 1322 gewesen zu sein. Wie später scheinen sich auch damals die Gemeinden vereinigt zu haben, um bei drohenden Gefahren einander beistehen zu können.[1]) Auch aus den nächsten Jahren hört man noch wenig Bestimmtes über die Abgaben. Wohl hatten die bereits erwähnten Capitoli der römischen Kaufmannschaft vom 1. Februar 1341 bestimmt, dass die von den Juden bisher an die Consules mercatorum geleistete Zahlung von zehn Goldgulden anlässlich der Spiele am Monte Testaccio und Agone von da an dem neu bestellten Camerarius mercatanzie Urbis zu zahlen sei, und dass dieses Geld für die Fackeln beim Feste der heil. Jungfrau im August verwendet werden solle.[2]) Es ist aber durchaus unrichtig, diese Zahlung für die einzige derzeitige Abgabe der Juden in Rom zu halten,[3]) da schon das städtische Statut von 1360 viel höhere Abgaben erwähnt. Vielmehr betrug nur der an die Consules mercatorum zu zahlende Betrag der Abgaben zehn Goldgulden. In der Zeit zwischen 1341 und 1360 war der Brauch, die Einziehung der Abgaben der Juden den Zünften zu übertragen, abgekommen. Die Juden hatten von da an ihren Tribut direkt an die Schatzkammer der Stadt zu zahlen. Im

[1]) Mahb. XXIV 191 f. (218 f.).
[2]) Statuti di mercanti di Roma, publ. da Gatti 74.
[3]) Wie es Rodocanachi 225 gethan hat.

Jahre 1360 bestimmten aber die neu revidierten Statuten, dass die der römischen Gemeinde auferlegte Abgabe anlässlich der Spiele „agonis et testatie“ wieder wie früher an die von den Konservatoren bestimmten Consules bobactheriorum [1]) et mercatorum „nach dem alten Herkommen“ zu zahlen sei. Es geht hieraus hervor, dass ein Teil der Abgabe schon früher ausser von den Meistern der Kaufmannschaft auch von denen der Bobactherii eingezogen wurde. Auf die Grösse der Abgabe lässt sich aus der im Statut gegebenen Angabe der Verwendung derselben schliessen. Von ihr sollen 101 Goldgulden für die mit Goldseide gestickte Kleidung des Senators und die Decken seines Pferdes verwendet werden; ferner für die neuen seidenen Gewänder der den Senator bei den Spielen begleitenden Cancellarii je 25 Goldgulden, die aber nicht an diese selbst, sondern an die Händler und Verkäufer dieser Gewänder gezahlt werden sollen: Der etwaige nicht gebrauchte Überschuss beim Ankaufe solle der städtischen Kasse zufliessen.[2]) Rechnet man noch hinzu, dass man nach dem Tagebuche des Adam de Usk im Jahre 1404 gewiss nach einem nicht damals erst eingeführten Gebrauche noch ausserdem beim ludus agonis am Sonntage einen mit acht wilden Stieren bespannten und mit scharlachroten Decken geschmückten Wagen, in welchem sich acht lebende Wildeber befanden, von der Spitze des Monte Testaccio herabfahren liess, welcher der Plünderung der am Fusse des Hügels harrenden, mit Waffen versehenen Römer preisgegeben war, und dass auch dieser Wagen von den Juden gestellt werden sollte, so müssen die Abgaben der Juden zu diesem Spiele sehr bedeutend gewesen sein,[3]) wahrscheinlich die ganze Tributsumme von 1130 Gulden ausgemacht haben. In der That hatten diese Abgaben für die Spiele schon in früher Zeit die Summe von 1130 Gulden römischer Münze (floreni monetae Romanae) erreicht, von denen wohl zum ersten Male in dem Dekrete des römischen Senats für Angelo di Manuele vom 8. August 1385 die Rede ist. Von dem Beitrage zu diesen Abgaben sollte nach dem Statute kein einziger Jude befreit sein. Alle etwa vorher bestimmten Personen bewilligten Privilegien

---

[1]) Entweder gleich bobatterii Ackerbauer oder gleich boaterii (ital.: boatiere) Viehhändler.

[2]) Rè, Statuti di Roma III No. LXXXV. S. 239.

[3]) Chronicon Adae de Usk. A. D. 1377—1404. Edited by Edw. Maundo Thompson (London 1876) 92; Archivio della società Romana di storia patria III 486.

und Steuerfreiheiten werden für ungültig erklärt. Die von der Gemeinde bei der Verteilung der Abgaben unter deren Mitglieder einzelnen gewährte Abgabenfreiheit solle aber Geltung haben.[1]) Dagegen schützt das Statut die Gemeinde gegen eine damals augenscheinlich zum Brauch gewordene Gelderpressung der Zunftmeister bei der ihnen aufgetragenen Einziehung der einzelnen Teile der Abgaben. Das Statut musste gegen derartige Erpressungen in einem eigenen Paragraphen auftreten und bedrohte die Zuwiderhandelnden in jedem Übertretungsfalle mit einer Strafe von zehn Goldgulden.[2]) Von einer allerdings geringen Erleichterung der Abgaben zu Ehren eines geachteten Arztes und von einem Geschenke an einen anderen von diesem Gelde ist bereits oben die Rede gewesen. Ausser den erwähnten städtischen Abgaben war die Gemeinde an dem den Juden im Kirchenstaate vom Papste auferlegten Tribut beteiligt, welcher wohl die sogenannte Decima (den Zehnten) ausmachte.[3]) So ist die Stelle in dem erhaltenen Bericht der Versammlungen von Bologna und Forli zu verstehen, in dem es heisst, dass die nötigen Gelder nach denselben Regeln, wie der Tribut von Rom auf die einzelnen Mitglieder verteilt, eingetrieben werden sollen (כפי סדר גביית המס מרומא). Demnach war die Abgabe an den Papst eine Vermögenssteuer, von der keine Gemeinde und keine Privatperson befreit werden konnte. Der Steuersatz war so festgesetzt, dass von jedem Tausend an Geld und Liegenschaften 1 $^1/_2$ Dukaten zu zahlen waren, von den einzelnen besitzenden Individuen je 1$^1/_2$ Dukaten von einem Vermögen von 1000—500 Dukaten, ein Dukaten von einem Vermögen von 500—100, ein halber Dukaten von einem Vermögen unter 100 Dukaten. Dieses Geld musste durch die römische Gemeinde von den übrigen des Kirchenstaates eingesammelt werden. Durch öftere Hungersnot in der Stadt und die mannigfachen Kämpfe um und in derselben war dann die Gemeinde am Ausgange des 14. Jahrhunderts gänzlich verarmt. Dieser schlechte finanzielle Zustand wurde noch dadurch verschärft, dass auch die Beiträge der übrigen Gemeinden des Kirchenstaates zu den Abgaben der römischen um diese Zeit aus-

---

[1]) Rè, Statuti III No. LXXXIX p. 246.

[2]) Das. II No. CXCIX p. 191.

[3]) Senatsdekret vom 8. August 1385 (Marini I 67): et oportet eos solvere partem eos contingentem de decima.

blieben.[1]) Es war daher als eine grosse Erleichterung für die römische Gemeinde anzusehen, dass die Judenordnung von 1402 den Gemeindevorständen bei der Einziehung der Steuerquoten die Unterstützung des Senators anbot. Das Privileg berichtet von schweren Krankheiten und sonstigen Schädigungen, durch welche die Kräfte der Gemeinde fast erschöpft worden seien, so dass sie allein den ihnen auferlegten Lasten — es werden als solche die 1130 Gulden für die Spiele und 100 für den städtischen Vikar genannt — nicht entsprechen können. Als beitragspflichtig nennt das an dieser Stelle lückenhafte Privileg die Juden in der Campagna, der Romagna, in der Abtei Farfa, im Sabinerlande, im Herzogtum Spoleto und in der Mark. Diese schwierige Lage der Gemeinde änderte sich aber wohl erst zur Zeit der beiden Versammlungen dadurch, dass sich die Schwestergemeinden zu den regelmässigen Beiträgen bereit erklärten und die von Rom in die einzelnen Gemeinden geschickten Einsammler in ihrem Amte thätig unterstützen wollten. Eine dauernde Besserung der Zustände trat jedoch erst unter Martin ein, der die Teilnahme der Gemeinden an den Abgaben gesetzlich regelte und ihnen den Erwerb von Grundbesitz [2]) gestattete.

Es bleibt noch übrig, die rechtliche Stellung der Juden in der Stadt kurz zu skizzieren. Für dieselbe ist wieder die schon vielfach herangezogene Judenordnung von 1402 die wichtigste Quelle. Dieselbe betrachtet die Juden als vollberechtigte Bürger Roms, die einzig und allein der Jurisdiktion der kapitolinischen Kurie unterstehen. Dementsprechend dürfen jüdische Prozesse bei 25 libr. prov. Strafe nur vor der Kurie des Kapitols verhandelt werden, und kein städtischer Beamter darf bei einem Juden eine Exekution oder dgl. bei 50 Goldgulden Strafe vornehmen. Sogar auf den Befehl des Inquisitors darf kein Stadtmarschall oder ein sonstiger städtischer Beamter einen Juden irgendwie belästigen. Wenn er sich nicht eine Strafe von 25 libr. prov. zuziehen will, muss er wohl oder übel erst einen „ge-

---

[1]) Bulle vom 6. April 1399 (Marini II 68) et quia propter penuriam et guerras . . . . praedicta Universitas Judeorum ad paupertatem et egestatem fuit et est reducta, propter quae non modicum vel quasi nullum subsidium habere possit dicta Universitas Judeorum pro solutione praedictorum a circumstantibus Judeis, ut solitum fuit per tempora retroacta.

[2]) Ein solches Recht scheinen die Juden auch früher c. 1320 gehabt zu haben. (s. יהודה שבט § 14. S. 38).

siegelten Befehl“ eines der Kollaterales der kapitolinischen Kurie einholen, um gegen einen Juden einschreiten zu können. Die städtischen Behörden erkennen die jüdische Sabbathfeier insofern an, als kein Jude und keine Jüdin auf irgend jemandes Ansuchen am Sonnabend auch nur zu einer Diffidatio (?) gezwungen werden darf. Geschieht es dennoch, so ist der ganze Prozess null und nichtig. Ebenso darf am Sabbath bei einem Juden keine Exekution oder sonstige gerichtliche Vollstreckung vorgenommen werden. Bei 25. libr. prov. Strafe ist der städtischen Gebäudebeaufsichtigungsbehörde (magistri edificiorum) und deren Notaren jede Belästigung der Juden in ihrer amtlichen Eigenschaft verboten. Die gleiche Strafe droht denjenigen städtischen Beamten, welche Juden bei der Benutzung oder Befahrung des Meeres und des Tibers belästigten. Schliesslich schützt die Ordnung die Juden vor den Übergriffen der städtischen Behörden beim Bau von Kieswegen (silciatum) und Wegeverbesserungen unter Androhung von 25 libr. prov. Strafe und vollem Schadenersatz an die Geschädigten. Nur bei notwendig gewordenen Verbesserungen der Wege und Plätze in dem Judenbezirk (Convicinum) sollten die Juden zu Zahlungen herangezogen werden.

Vor den päpstlichen Behörden war der Kardinalvikar ihr Dezernent. Man hat sich also nicht zu wundern, dass die Gemeinde allsabbathlich nicht nur auf den Papst und dessen Kardinäle (סגנים), sondern auch auf das Haupt des Kardinalvikars (אמרכל) den Segen des Himmels herabflehte.[1])

Von römischen Juden aus diesem Zeitalter sind noch zu erwähnen:

1308. Sonntag, d. 7. Thišri: Šelomoh b. Jizḥak als Zeuge eines Handschriftenverkaufs.[2])

1316. 8. Siwan: Ḥananel b. Thanḥum, Arzt, für welchen מ' מצות[3]) abgeschrieben wurde.[4])

c. 1320. Naḥmeni (נחמני), Arzt.[5])

---

[1]) Die Formel dieser Segenswünsche in der Zeit Martins (פפא מרטי) s. cod. Halberstam 261 fol. 118b (Katalog S. 49).

[2]) פה רומה היושבת על נהר טברם (cod. Sorbonne 142 in Orient IX 309).

[3]) cod. Palat. Vat. 147.

[4]) vgl. אור חיים (1891) No. 913. Seine Nachkommen sind wahrscheinlich Mošeh b. Thanḥum (1399, cod. Vat. 449) und (dessen Sohn?) Thanḥum b. Mošeh (1406) s. Steinschneider Übers. S. 666.

[5]) Purimtraktat 28b.

1336. Nissim b. Šabthai חנין.[1])

1371. Dienstag, d. 20. Ijar, Zeugen eines Handschriftenverkaufs: Joab b. Abraham und Jehuda b. Jekuthiel, Verkäufer: Šelomoh b. Ahron Zarfathi und die Wittwe des Šemuel b. Mošeh Zarfathi.

1413. Mošeh Kimḥi b. Nissim.[2])

---

[1]) cod. München 143. — Hebr. Bibl. XIV 81 (und VIII), wohl identisch mit Nissim ha-Lewi (Purimtraktat 34a).

[2]) Zunz, Zur Geschichte 516, Anm. g; cod. Rossi 598.

Literarisches Leben in der Zeit vom Jahre 1000 bis 1420.

Überaus abwechselungsreich und mannigfaltig ist das Bild des literarischen Lebens unter den Juden Roms von der Wende des Jahrtausends bis gegen das Ende des vierzehnten Jahrhunderts. Von alters her war Rom eine Pflegestätte jüdischer Wissenschaft; halakhische und haggadische, historische und exegetische Studien waren in den letzten Jahrhunderten des ersten Jahrtausends dort heimisch, auch die Poesie fand ihre Pflege. Es ist eine in hohem Grade merkwürdige Erscheinung, dass nahezu gleichzeitig, mit der Wende des Jahrtausends in allen Ländern des Abendlandes die jüdische Wissenschaft und Literatur einen gewaltigen Aufschwung nimmt und sich im Laufe des elften Jahrhunderts zu hoher Blüte entfaltet. Dass dieser Aufschwung mit dem Untergange der jüdischen Wissenschaft in Babylonien zeitlich zusammenfällt, dass somit der Occident das Werk geistiger Entwickelung dort aufnimmt und weiterführt, wo der Orient es beendet hat, darf geradezu als eine providentielle Fügung bezeichnet werden. In Nordafrika treiben Nissim und Ḥananel halakhische Studien in der Weise der letzten Gaonen; in Spanien schreibt Alfasi seinen grossen halakhischen Codex, begründen Jehuda Ḥajjúg und Jona ibn Ǵannâḥ die wissenschaftliche hebräische Grammatik und Lexikographie, lässt Ibn Ǵebirol seine Lieder erklingen und grübelt er über das Wesen Gottes und der Welt; in der Provence lehrt Mošeh ha-Daršan, gleich hervorragend auf haggadischem wie auf halakhischem Gebiet; am Rhein blühen halakhische Studien, deren hervorragendste Vertreter die Thalmuderklärer Geršom und Raši sind, letzterer zu-

gleich in gewissem Sinne der Begründer der Bibelexegese in Nordfrankreich; in Italien schreibt der Römer Nathan b. Jehiel sein für die jüdische Literatur epochemachendes thalmudisches Lexikon und erklingt die Davidsharfe in Lobpreisungen Gottes und in Klagen über das herbe Los Israels.

Die Geistesthätigkeit der römischen Juden im elften Jahrhundert war nicht so vielseitig wie die ihrer deutschen oder gar ihrer von dem belebenden Hauche arabischer Wissenschaft angeregten spanischen Glaubensgenossen. Ihre Geistesprodukte sind weniger Erzeugnisse des selbständig schaffenden Genies als des Bienenfleisses des Sammlers. Aber trotzdem oder vielleicht eben gerade darum sind sie für die stetige Entwickelung der jüdischen Wissenschaft von solcher Bedeutung geworden, weil sie in erster Linie die Aufgabe erfüllten, für das Abendland festzuhalten und zu überliefern, was der Orient geschaffen. Und die Geistesthätigkeit der römischen Juden erscheint in um so hellerem Lichte, wenn man damit die barbarische Unwissenheit der christlichen Geistlichen — wenige rühmliche Ausnahmen abgerechnet — vergleicht. Hiess es doch am Ende des zehnten Jahrhunderts, dass in Rom kaum ein Geistlicher auch nur so viel Schulbildung besitze, als auch nur für das Amt eines Ostiarius von Rechts wegen erforderlich wäre, und ein römisches Konzil um die Mitte des elften Jahrhunderts sah sich genötigt, von den Geistlichen die Elemente der Schulbildung und die Kenntnis der Canones zu verlangen. Ein römischer Kardinal klagt über die Unbildung seiner Kleriker, und der gelehrte Damiani berichtet gar, dass Papst Benedikt X. nicht das Verslein einer Homilie, geschweige eines Psalms erklären konnte.[1]) Wenn man bedenkt, wie rasch und lebhaft die Juden — und ganz besonders gilt das von den Juden in Italien — von allen geistigen Bewegungen in der nichtjüdischen Bevölkerung erfasst wurden, verdient ihre rege Geistesarbeit in diesem finsteren Jahrhundert fast noch mehr Bewunderung als die ihrer deutsch-französischen oder gar spanischen Glaubensgenossen.

Bereits gegen Ende des zehnten Jahrhunderts standen römische Gelehrte in lebhaften Beziehungen zu Nordafrika, und ihren Aussprüchen legte selbst der gelehrte Akademievorsteher Jàkob b. Nissim in Kairowan, der Vater des Gaons Nissim, grossen Wert bei. Freilich gab es damals noch eine allgemein anerkannte Autorität in dem baby-

[1]) Dresdner, Kultur- und Sittengeschichte der ital. Geistlichkeit im 10. u. 11. Jhdt. S. 178ff.

lonischen Gaonat, und der Gaon Hai, an den sich Jakob und später in derselben Angelegenheit — es handelte sich um das Šofarblasen — seine Schüler wandten, sah die römischen Gelehrten, die seiner Ansicht nach irrige Anschauungen verbreiteten, nicht für voll an.[1]) Aus einem zweiten Gutachten Hais auf eine Anfrage der Kairowaner ersehen wir, dass die römischen Gelehrten völlig in abergläubischen Anschauungen befangen waren; namentlich glaubten sie an Wunder, die man mit Hilfe des Gottesnamens verrichten könne. Der nüchtern denkende Hai erklärt dies natürlich für leeres Geschwätz.[2]) Aber nur wenig später sprach man mit grösserer Achtung von den Leistungen der Römer. Seit der Mitte des 11. Jahrhunders war den Thalmudisten auch ausserhalb Italiens unter dem Namen „Kommentar der Römer" ein Werk bekannt, das Erklärungen zum Thalmud enthielt.[3]) Bemerkenswert ist dabei, dass unter den wenigen erhaltenen Fragmenten das eine die wahrscheinlich haggadische Erklärung einer Bibelstelle (Exod. 34_3) enthielt,[4]) ein anderes zur Erklärung den jerusalemischen Thalmud heranzieht.[5]) Die ungenannten römischen Gelehrten dieser Zeit, von Späteren auch die „Gaonen von Rom" genannt, befassten sich eingehend mit der Feststellung und Erklärung des Textes der Gebete.[6]) Diese Kommentare sind vermutlich aus Auf-

---

[1]) Hai RGA in תמים דעים 119. Der Name des verstorbenen Kairowaner Lehrers, an den Hai bereits im Jahre 1309 (aer. Sel.), d. i. 998, ein Gutachten in dieser Angelegenheit gerichtet hatte, das er hier in extenso anführt, wird allerdings nicht genannt. Doch macht die Adresse des zweiten GA es höchst wahrscheinlich, dass es sich auch hier um Jakobs Lehrhaus handelt. Auch im 'Arukh s. v. אבי wird ein RGA Šeriras und Hais an Jakob b. Nissim angeführt. Es bestanden also zwischen seinem Lehrhause und der Akademie in Pumbeditha regelmässige Beziehungen.

[2]) Hai RGA an מר רב יוסף בר מר ברכיה ורבננא ותלמידים דבי מדרשא טעם זקנים in דמר רב יעקב ראש כלה בר מר נסים 54b ff.

[3]) פי' רומיים bei Raši Roš haš. 14a s. v. איכא ביניהו, Kherith 5a s. v. דמקום יודע בהכרעות, Thaan. 21b s. v. אל טול ההר ההוא; vgl. Rabbinovicz Dikduke Soferim z. St. Im 'En Jakob lautet die LA ובראש חשובת רומי אתה מוצא חשובת רבינו ברוך wohl kaum richtig. Vgl. übrigens Zunz, Raši 321. Zu Rašis Kommentar zu Roš haš. 11b findet sich am Ende des Traktats ein Zusatz von seinen Schülern, in welchem u. a. ספרי רומיים erwähnt werden. Es handelt sich jedoch hier nicht um eine Erklärung sondern um eine Lesart; die ס"ר sind in Rom geschriebene oder gebräuchliche Thalmudexemplare.

[4]) Thaan. 21b.

[5]) Roš. haš. 14a, wo zur Erklärung der Mišnah Šebiith 2_9 der Jerušalmi z. St. citiert wird.

[6]) Über אמת ויציב; s. פרדס רש"י 55b und שה"ל I 16 (8^{a}_{32}). Im שה"ל werden

zeichnungen, welche auf Grund der Vorträge und Discussionen im römischen Lehrhause gemacht wurden, hervorgegangen.[1])

Im römischen Lehrhause herrschte reges Leben. Die persönlichen Beziehungen mit Nordafrika[2]) machten die römischen Thalmudisten mit den Forschungen der dortigen Gelehrten bekannt; mit Babylonien und Palästina bestanden seit alters lebhafte Beziehungen, und die Schriften der letzten grossen Gaonen wurden eifrig studiert; auch die Geisteserzeugnisse der provençalischen und deutsch-französischen Gelehrten fanden rasch Eingang in Rom. Selbstverständlich ist es, dass die Geistesthätigkeit italienischer, namentlich süditalienischer und sizilischer Juden den römischen Forschern nicht fremd blieb. Es werden wohl nur selten vom Auslande her Jünger der Wissenschaft nach Rom gekommen sein, um dort zu studieren, dagegen dürften wissensdurstige Jünglinge aus Rom die nordafrikanischen und provençalischen Lehrhäuser aufgesucht haben. Die Häupter der römischen Akademie führten die stolzen Titel Nasi und Reš Khalla,[3]) ein Beweis, dass Rom sich dessen bewusst war, eine Metropole jüdischen Wissens zu sein. Seit Jâkob werden sie wohl auch gleich den hervorragendsten Gelehrten in anderen Ländern „Gaon" genannt. Die Namen der jüdischen Gelehrten in Rom im elften Jahrhundert sind bereits erwähnt worden.[4])

---

sie גאוני רומא genannt. Aus diesem Jahrhundert stammt auch das Antwortschreiben der römischen Gemeinde über die Einfügung des Siegesliedes am Meere (Exod. 15) in das tägliche Morgengebet im Maḥzor Vitry § 265 (S. 226).

[1]) vgl. Berliner, Pletath Soferim 8, der mit Recht Anführungen wie פי׳ כנענא u. ä. im 'Arukh (s. die Nachweise in Kohuts Ausg. I p. XV) vergleicht. Zunz in der Biographie Rašis (Ztschr.) S. 321 vermutet, dass es sich vielleicht nicht um die Arbeiten römischer Autoren, sondern der wiederholt fälschlich als „Römer" bezeichneten Gelehrten Ḥananel, Ḥanina oder Šemuel handle. Für die Stelle im Maḥzor Vitry, wo ausdrücklich die römische Gemeinde genannt wird, sowie für die im Pardes, welche mit dem Citat im שה״ל korrespondiert, ist diese Vermutung sicher unzutreffend. Letztere Stelle beweist vielmehr, dass in Rom selbst derartige Sammlungen von Erklärungen römischer Gaonen bekannt waren.

[2]) S. die erwähnten Resp. Hais.

[3]) s. o. S. 220. Den Titel ראש כלה führte etwa um dieselbe Zeit ausser den bei Zunz Litg. 176 Genannten auch Jâkob b. Nissim in Kairowan. (טעם וקנים 54 b).

[4]) S. o. S. 220. Vielleicht ist noch der Akademievorsteher Mošeh, Sohn des Akademievorstehers Jâkob, hinzuzufügen, den Nathan im 'Arukh s. v. דר׳ (III 22a) anführt. Doch ist es wahrscheinlich, dass auch hier der wiederholt zitierte Mošeh ha-Daršan aus Narbonne, dessen Vater Jâkob hiess, gemeint ist. Oder vielleicht gar der s. v. תפל׳ (VIII 258a) genannte Gaon Mošeh, dessen Vater ebenfalls Jâkob hiess?

Selbständige Werke besitzen wir von keinem von ihnen, wie überhaupt von keinem römischen Juden des elften und zwölften Jahrhunderts mit alleiniger Ausnahme von Nathan b. Jeḥiel. Aber das Gebetritual hat einige von ihren Geisteserzeugnissen erhalten. Denn — das ist eine für diese Jahrhunderte charakteristische Erscheinung — die meisten Gelehrten haben gleichzeitig durch ihre Dichtungen das Gebetritual bereichert und vervollständigt. Es war auch ganz naturgemäss, dass nur ein Gelehrter dichterisch thätig sein konnte. Das Hebräische war eine tote Sprache, und die Anspielungen auf Bibel- und Thalmudstellen, die Heranziehung der Haggada, die als unerlässlich galten, machten es einem weniger gelehrten Manne unmöglich als Dichter hervorzutreten. Die Poesieen dieser Dichter mit ihrer schwerfälligen, oft dunkeln Sprache behandeln die allgemein gangbaren Themata und zeigen weder mehr als durchschnittliche dichterische Phantasie und Formengewandtheit noch eine besonders tiefe Empfindung. An Šelomoh ha-Babli reichen sie sämtlich nicht heran; es müsste denn sein, dass diejenigen ihrer Dichtungen, welche nur noch handschriftlich vorhanden sind, die durch den Druck veröffentlichten in jeder Hinsicht weit überragen. Zudem fehlt den Dichtern des elften Jahrhunderts dasjenige, was den Klageliedern weniger hervorragender Dichter einen besonderen Reiz verleiht, das selbst erlebte grosse Leid, dessen echte Schmerzenstöne im Liede wiederklingen. Die Verfolgung unter Benedikt VIII. fand keinen Sänger, oder sein Lied ist spurlos verloren gegangen.

Der erste jüdische Dichter Roms seit Šelomoh ha-Babli war der im zweiten Viertel des elften Jahrhunderts hervortretende Gemeindevorsteher Šabthai b. Mošeh. Von seinen Aussprüchen auf dem Gebiete der Halakha sind nur dürftige Fragmente erhalten.[1]) Von seinen Dichtungen für das Pesaḥfest[2]) hat sich ein Teil bis in die Gegenwart im römischen Ritus erhalten;[3]) seine Bussgebete sind nicht gedruckt.[4]) Gleich Šabthai haben seine beiden Söhne Mošeh[5]) und Kalonymos[6])

---

[1]) ראב"ן § 243. Hagah. zu Mordkhai Gitt. 461.

[2]) Zunz, Litg. 139 f.

[3]) Der Jozer אנעים חדושי שירים mit dem Akrostichon שבתי הקטן בירבי משה מעיר רומא יחיה ויגדל בתורה ובמצות.

[4]) Zunz, Litg. 244. Die Seliḥa ראה צאנך ist übersetzt von Zunz, Syn. Poes. 202.

[5]) Zunz, Litg. 175 f. 259.

[6]) Das. 250; Syn. Poes. 203.

synagogale Poesieen verfasst. Kalonymos ist eine hervorragende Erscheinung in der jüdischen Gelehrtenwelt der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts. Seine Bedeutung liegt auf dem Gebiete der Halakha. Er ist spätestens 1030, wahrscheinlich jedoch früher [1]) in Rom geboren. Nach dem Tode Jakobs b. Jakar (1070) siedelte er nach Worms über; [2]) den blutigen Kreuzzugsverfolgungen des Jahres 1096 soll auch er zum Opfer gefallen sein. [3]) Das ist alles, was wir über seine äusseren Lebensumstände wissen. Bereits in Rom genoss er hohes Ansehen wegen seiner thalmudischen Gelehrsamkeit. An ihn und seinen etwas jüngeren Zeitgenossen ʿAnan b. Marinus in Siponto wandte man sich in zweifelhaften Fällen mit Anfragen. [4]) In Worms stand er gemeinsam mit Eläzar b. Jehuda an der Spitze des Lehrhauses und erfreute sich bald eines bedeutenden Rufes. [5]) Zu seinen Schülern gehörten u. a. Jakar b. Šemuel ha-Lewi, der ihn über Bräuche in Rom befragte, [6]) Jakob b. Jiẓḥak ha-Lewi aus Worms [7]) und der Exeget Josef Kara. [8]) Auch Mošeh von Arles wandte sich mit einer Anfrage an ihn, [9]) und der grosse Bibel- und Thalmuderklärer Raši nennt ihn mit hoher Achtung. [10]) Seine Erklärungen zu Thalmud- und Pijutstellen sowie seine halakhischen Entscheidungen werden häufig angeführt. [11]) Auch als Bibelerklärer ist er hervorgetreten; von seinen

---

[1]) Als er bald nach 1070 nach Worms kam, galt er bereits als eine wissenschaftliche Autorität. Raši Beza 24b unten nennt ihn bereits damals זקן.

[2]) א"ז II 125b (הלכ' ר"ה No. 275); Hagah. Mord. Šab. X; Agudda 172; RGA des Benjamin Zeëb § 202; cod. Par. 646 fol. 606 (s. Neubauer JQR IV 624); vgl. Raši a. a. O.

[3]) Halberstam bei Kohut, Ar. compl. Einltg. p. XXXVIII nach einem Mscr. in Parma.

[4]) שה"ל I 292 (138b3); vgl. Luzzatto נחלת שד"ל in Berliner u. Hoffmanns Ozar Tob V 39; dass er jünger als Kalonymos war, folgt daraus, dass er noch ein Kollege des Malkhizedek, des Vaters von R. Thams Zeitgenossen Jiẓḥak war; s. o. S. 224, vgl. auch Gross im Magazin II 34.

[5]) S. die Anm. 2 angeführten Stellen.

[6]) פרדס רש"י 48b c; שה"ל I 264. 266; vgl. אורחות חיים No. 88, Mordkhai Bab. mez. IX 403; s. Kohn, Mardochai b. Hillel s. v. Jakar.

[7]) ראב"ן § 24; s. Michael אור החיים No. 1175.

[8]) שמע מפי רבינו קלונימוס איש רומי s. Luzzatto a. a. O. 21; ס' הישר 16a § 116.

[9]) Mordkhai II 1175.

[10]) Raši Beza 24b.

[11]) Raši das. und Pesaḥ 74a, wo Kalonymos das Thargum zu I Sam. 25$_{18}$ citiert, Thosaf. Beza 24b, Thosaf. ʿErub. 65a s. v. בצר von Šemuël b. Meïr; ס' הישר a. a. O.; ראב"ן § 243. 287; הפרדס 22a (vgl. Zunz, Ges. Schr. III 253)

Erklärungen sind indes ebenfalls nur wenige Fragmente durch Anführungen der nordfranzösischen Exegeten Raši, Josef Kara und Šemuel b. Meïr auf uns gekommen.[1]) Seine Erklärungen sind freilich fast ausnahmslos halakhisch und stehen vollständig unter dem Einflusse der Tradition; bisweilen gründet er seine Erklärung ausdrücklich auf die thalmudischen Schriften.[2]) Interessant ist eine kritische Bemerkung zu Ješ. 7_8. Der Vers stammt nach Kalonymos' Ansicht nicht von Ješàjah, sondern ist bei ihm ein Citat aus dem Buche des Propheten 'Amos, wie er aus der Erwähnung der 65 Jahre bis zur Zerstörung Samarias folgert.[3]) Seine Erklärungen und Entscheidungen hat er in einem oder in mehreren Werken niedergelegt, von denen jedoch nur diese wenigen Überreste erhalten sind.[4])

In Rom hatte Kalonymos in lebhaften Beziehungen zu dem Verfasser des 'Arukh, Nathan b. Jeḥiel, einer der ersten Autoritäten auf thalmudischem Gebiete, und dessen Familie gestanden.[5]) Die Spuren dieser Familie, aller Wahrscheinlichkeit nach der Familie 'Anaw,[6]) reichen bis in die Mitte des zehnten Jahrhunderts zurück. Damals lebte der Stifter der Familie, Joab.[7]) Sein Sohn Abraham ist vermutlich das Mitglied des römischen Rabbinatskollegiums zu Beginn

---

48b c; שה"ל I 264. 266. 292. II 16; cod. Oxf. 1206 fol. 14b; cod. Oxf. 1208[4]; cod. Münch. 346[1] fol. 32; codd. Halberst. 93 fol. 177 und cod. 357 p. 196 (s. die Kataloge). אגודה 172a; א"ז ר"ה 275; Mordkhai II 1175, III 619. 620. 951. 958. 1048; הגהות סמ"ק No. 223; אסופות Ms. fol. 97b, 105d, 106a (s. Luzzatto a. a. O. 36).

[1]) Raši zu Deuteron. 18_2, I Šem. 25_{18}, Ješ. 7_8, vgl. Thosaf. Moéd kat. 7b, s. v. יותם; Jos. Kara zu Hiob 32_{25}; RŠBM (Šemuel b. Meïr) zu Num. 11_{31}.

[2]) Raši I Šem. 25_{18}; das. Deut. 18_{25} citiert er Sifrê.

[3]) Raši zu Ješ. 7_8; Thosaf. Moéd kat. 7b.

[4]) תשובות ר' קלונימוס איש רומי RŠBM a. a. O., אסופות, a. a. O.; נמצא בדברי רבינו קלונימוס Raši Deuteron. 18_2.

[5]) s. die S. 355 Anm. 2 angeführten Stellen.

[6]) In שלשלת הקבלה wird die Familie עכו genannt, was, wie Steinschneider Cat. Bodl. p. 2040 mit Recht vermutet, aus ענו verschrieben ist. Den auf David de Pomis' Vorr. zu צמח דוד gegründeten Irrtum Azulais, der Nathan der Familie de Pomis zuweist, haben Rapoport, Biographie Nathans (in Bikkhure haïttim X) Note 1 und Kohut, Aruch completum I p. II zurückgewiesen. Für die Zugehörigkeit zu den 'Anawim spricht die Verwandtschaft späterer Abkömmlinge Nathans mit dieser Familie und die Übereinstimmung einer Reihe von Namen; s. auch Zunz in Benjamins Itinerary II 18 f.

[7]) Der Aufzählung der Joab bei Zunz, Ges. Schr. III 167 ff. ist neben vielen anderen die Familie Joab hinzuzufügen, welcher die synagogalen Dichter Šeḥaṭja Ḥananel und Elázar entstammen sollen; s. o. S. 181.

des 11. Jahrhunderts.[1]) Abrahams Sohn Jeḥiel war Vorsteher der thalmudischen Hochschule; ein halakhischer Bescheid, der auf seinen Vorgänger und Lehrer Jàkob zurückgeht,[2]) sowie einige Erklärungen thalmudischer Stellen[3]) sind erhalten, ausserdem eine Reihe von synagogalen Dichtungen, von denen eine in dem Akrostichon ausser dem Namen des Verfassers auch den Namen seines Vaters und Grossvaters angiebt.[4]) Um 1070 war er bereits tot.[5])

Von weit grösserer Bedeutung sind jedoch die Söhne Jeḥiels, die „Gaonen des Hauses des R. Jeḥiel".[6]) Von dem ältesten, Daniel, und dem jüngsten, Abraham[7]), wissen wir nur sehr wenig. Die beiden Brüder Nathans haben Dichtungen für den gemeinsamen Gottesdienst verfasst,[8]) Daniel scheint die Ordnung Zeràim der Mišnah kommentiert zu haben.[9]) In Gemeinschaft mit ihrem Bruder Nathan haben sie wiederholt Gutachten in rituellen Fragen erstattet. Daniel stand auch im Verkehr mit christlichen Gelehrten.[10])

Der Name Nathan b. Jeḥiel bedeutet eine Epoche in der Geschichte der jüdischen Literatur. Nur zwei von seinen Zeitgenossen haben

---

[1]) s. o. S. 212.

[2]) s. die S. 355 Anm. 2 angeführten Stellen.

[3]) 'Arukh s. v. קף[16], רק[1] (VII 157[b]. 299[a]). Das Citat s. v. עד[9] (VI 171[b]) ist einem älteren Autor, dessen Vater Jizḥak hiess, wörtlich entlehnt und durch die einleitenden Worte פי' בתשובות als Zitat kenntlich gemacht. Ob ואבא מרי בן ערל s. v. ז"ל (II 221[b]) sich auf Jeḥiel bezieht, erscheint ebenfalls zweifelhaft.

[4]) Zunz, Litg. 140. 246. 734.

[5]) Das Gutachten, welches Kalonymos mit nach Worms brachte, ist von seinen drei Söhnen abgefasst.

[6]) שה"ל II 5; Luzzatto Bibliotheca 59[b]. Wahrscheinlich ist בית ר' יחיאל ebenso wie derartige Verbindungen in den thalmudischen Schriften mit „Lehrhaus" des R. J. zu übersetzen. In der Sache bleibt es dasselbe, da die Leitung des Lehrhauses in der Familie längere Zeit erblich blieb.

[7]) Dass Abraham der jüngere gewesen ist, geht daraus hervor, dass Nathan ihn im 'Arukh nicht ein einziges Mal erwähnt, sowie aus der Reihenfolge in den Responsen, in denen er stets an dritter Stelle genannt wird. Daniel wird von Nathan wiederholt, und zwar stets als verstorben citiert, war somit wahrscheinlich älter als Nathan. Dass in den Respp. Nathans Namen an erster Stelle aufgeführt wird, ist wohl in der Verehrung begründet, die er bei der Nachwelt genoss.

[8]) Zunz, Litg. 89. 163. 649.

[9]) Sämtliche Stellen, an denen Nathan ihn citiert, mit alleiniger Ausnahme des Art. פרקופי enthalten Erklärungen zu Zeràim; vgl. Rapoport, Biogr. Nathans, Note 2. Den bei Kohut, Einltg. p. XIV angeführten Stellen ist noch Art. נפס[1] hinzuzufügen.

[10]) 'Ar. s. v. פרקופי.

eine gleiche Bedeutung erlangt wie er, der Franzose Raši und der Spanier Alfasi. Es ist im höchsten Grade interessant, dass diese drei Männer sich fast zu derselben Zeit durch ihre Werke gegenseitig ergänzten und gleichsam die Grundlage für das thalmudische Studium aller folgenden Generationen schufen. Alfasi kodifizierte die thalmudischen religiösen Vorschriften, Raši schrieb einen Kommentar zu dem grössten Teile des Thalmuds, und Nathan sammelte den Wortschatz der gesamten nachbiblischen Literatur in seinem Wörterbuche 'Arukh. Nathan b. Jeḥiel ist ein Altersgenosse des Kalonymos b. Šabthai oder doch nur wenige Jahre jünger als dieser.[1]) Seine Studien begann er in Rom bei seinem Vater. Aber, war es sein Wissensdurst und der Ruf berühmter Lehrer, oder war es die Sehnsucht, die Welt kennen zu lernen — er verliess Rom und sass in Sizilien zu den Füssen des „Dajjâns" Mazliaḥ b. Elia ibn al-Bazak,[2]) der selbst Reisen im Orient gemacht und im Lehrhause zu Pumbeditha die Vorträge des Gaons Hai gehört hatte.[3]) Vielleicht war er erst kurz zuvor in seine Heimat zurückgekehrt, und die Möglichkeit, einen Mann zum Lehrer haben, der selbst aus der Quelle jüdischer Wissenschaft geschöpft, hat wohl den wissensdurstigen jungen Römer in sein Lehrhaus geführt. Zweifellos verdankt Nathan seinen mündlichen Vorträgen und seinem Werke über die „Minhagim" des Gaons Hai einen grossen Teil seiner Kenntnis von den thalmudischen Erklärungen, welche in den babylonischen Lehrhäusern gegeben worden waren. Wahrscheinlich hat Nathan auch die übrigen damals blühenden Schulen Italiens, namentlich das Lehrhaus in Bari besucht, wo Mošeh Khalfo lehrte.[4]) Die Hochschule in Kairowan hatte gerade in jener Zeit durch den Tod der beiden grossen Lehrer Ḥananel und Nissim ihren Ruf und ihre Bedeutung eingebüsst. Aber in der Provence lehrte in Narbonne der namentlich als Haggadist weithin berühmte Mošeh b. Jâkob ha-Daršan. Nathan ging nach Narbonne und wurde der Schüler Mošehs.[5])

---

[1]) Um 1070 war selbst sein jüngerer Bruder Abraham bereits eine Autorität auf thalmudischem Gebiete und gemeinsam mit Nathan und Daniel Vorsteher des Lehrhauses; s. S. 357 Anm 5. Demnach ist Abraham damals sicherlich etwa 30 Jahre alt gewesen. Das Geburtsjahr Nathans darf also nicht später als 1035 angesetzt werden.

[2]) ואני למדתי מפי ר' מצליח ז"ל 'Ar. s. v. אנפקינון.

[3]) Steinschneider, Cat. Bodl. p. 2041, Hebr. Bibl. III 88, XVII 74 Benarroti 1873 p. 134; Geiger, Jüd. Ztschr. III 301; Güdemann 61.

[4]) Erklärungen von ihm im 'Arukh s. v. קנבי, קרש[1] und תחיה.

[5]) Er zitiert ihn mit den Worten שמעתי מפי ר"מ oder קבלתי מר"מ oder ר"מ שנת לנו. Nur an einer oder an zwei Stellen (vgl. S. 353 Anm. 4) nennt er ihn

ielleicht hat er sich auf der Reise nach Narbonne oder bei seiner ückkehr von dort eine Zeit lang in Pavia aufgehalten und die Voräge des dortigen Thalmudlehrers R. Mošeh gehört.[1]) Er war bereits ngere Zeit vor dem Tode seines Vaters nach Rom zurückgekehrt;[2]) ach dessen Tode übernahm er gemeinsam mit seinen Brüdern die eitung der römischen Hochschule. In Gemeinschaft mit seinen Brüdern at er auf eine Reihe von Anfragen über rituelle Dinge, die meist on Šelomoh b. Jizḥak gestellt waren, Entscheidungen getroffen;[3]) n Responsum wird nur unter Nathans Namen erwähnt.[4]) Als Dichter t er nicht weiter hervorgetreten. Nur am Ende seines Werkes ndet sich ein Gedicht, dessen Inhalt und Form allerdings beweisen, ass ihm poetische Begabung fehlte. Bei der Bestattung seines Vaters ermied er den bis dahin in Rom üblichen Luxus und bewirkte durch in Beispiel, was er durch Worte nicht hatte bewirken können.[5]) iese Einfachheit hatte keineswegs in ungünstigen Vermögensverhältissen ihre Ursache, wie die Errichtung eines den rituellen Vorschriften ntsprechenden Bades und der gemeinsam mit seinem jüngeren Bruder nternommene, im Thišri 4862 (September 1101) vollendete Bau einer chönen Synagoge beweist.[6]) Schwere Schicksalsschläge beugten ihn ieder; seine vier Söhne starben in jugendlichem Alter, keiner berlebte das achte Jahr. In seinem Schmerze suchte und fand er

---

cht ausdrücklich seinen Lehrer. Die Stellennachweise s. bei Kohut, Einl. p. XV. n Juḥasin ed. Filipowski 174[d] wird Nathan sogar als aus Narbonne stammend zeichnet. Über die Benennung הבבלי s. o. S. 181.

[1]) Thosaf. Ḥullin 47[a] bezeugen, dass Nathan ihn zitiert (Pontoise das. ist hler für Pavia; s. Rapoport, Biogr. Note 41). Wörtlich mit Thosaf. stimmen die nführungen in Hagah. Maim. שחיטה ה' 7$_5$ und Or Zaruá טרפות ה' 411 (f. 113[a]), elche Kohut zitiert, überein, sind also entweder den Thosaf. direkt entlehnt oder hen auf dieselbe gemeinschaftliche Quelle zurück. In unseren Ausgaben des rukh fehlt jede Erwähnung Mošehs, der nach einer handschriftlichen Notiz 1096 Mainz erschlagen worden sein soll (Halberstam bei Kohut, Einl. p. XXXVIII). ferner קורא הדורות ed. Cassel 8[a], Zunz, Syn. Poes. 19.

[2]) Folgt aus dem Schlussgedicht zum 'Arukh (Kohut VIII 300). Er war hon vor dem Tode seines Vaters wiederholt vergeblich für Vereinfachung des eichengepränges eingetreten.

[3]) א"ז II 22[b] (ה' שבת 52); 52[b] (ה' מילה 104); 125[b] (ה' ר"ה 275) sowie die arallelstellen hierzu (s. S. 355 Anm. 2). In Hagah. Maim. גירושין 12 ist der Name des ragestellers nicht genannt.

[4]) Rokeaḥ 334.

[5]) s. o. S. 287.

[6]) Schlussgedicht zum 'Arukh p. 299. 301; s. o. S. 220.

seinen Trost in desto eifrigerer Befolgung der Gotteslehre.[1]) Im Jahre 1106 starb er.[2])

Mitte Adar des Jahres 4861 (Mitte Februar 1101)[3]) hatte er das Werk seines Lebens, das thalmudische Lexikon, das er, vielleicht dem Vorgange des Gaons Zemaḥ folgend,[4]) 'Arukh nannte, beendet. Es ist ein in jeder Hinsicht merkwürdiges Werk, ein Wörterbuch der gesamten nachbiblischen Literatur und zugleich ein Reallexikon des Thalmuds, ein Werk, zu dessen Zusammenstellung ein Bienenfleiss erforderlich war, das uns zahlreiche, von unseren Ausgaben abweichende Lesarten in den thalmudischen Schriften und viele Fragmente von Autoren, deren Schriften für uns verloren sind, erhalten hat. Der 'Arukh lässt deutlich eine Eigenart erkennen, welche die gesamte thalmudische Wissenschaft der Italiener, namentlich aber der Römer, auch in den folgenden Jahrhunderten charakterisiert, nämlich wenig Selbständigkeit und wenig hervorragende Geistesschärfe, aber ausserordentlichen Fleiss und viel Geschick in der Verarbeitung der Resultate früherer Forscher.[5]) In vollem Umfange lässt sich vorläufig noch nicht übersehen, was Nathan den Werken anderer entlehnt hat, weil diese Werke zum Teil verloren oder wenigstens unbekannt, zum Teil nur in wenigen Handschriften vorhanden und daher fast unzugänglich sind.

---

[1]) Schlussgedicht p. 298 f.; s. o. S. 286. Die unmittelbar darauf erwähnte Errichtung des Bades scheint eines von diesen frommen Werken zu sein. Danach würde der Tod seiner Söhne vor 1088 fallen.

[2]) Josef ibn Zaddik (bei Neubauer, Mediaev. jew. chron. I 93), Abraham b. Šelomoh (das. 102), Azulai שם הגדולים. Rapoport, Biogr. Note 1 und ihm folgend Kohut, Einltg. p. IV, glauben, dass das Todesjahr auf Grund der irrigen Annahme, dass der 'Arukh 1105 vollendet sei, auf 1106 angesetzt sei, und halten daher das Datum nicht für authentisch. Jedenfalls kommt jedoch diese Angabe der Wahrheit sehr nahe.

[3]) Schlussgedicht zum 'Arukh p. 295 f. Die Jahreszahl ist nach dreifacher Ära angegeben: 4861 nach Erschaffung der Welt, 1033 nach der Zerstörung des Tempels, 1413 aer. Sel. Kohut, der 1031 nach der Tempelzerstörung lesen will, lässt dabei ausser Acht, dass dies Ereignis in allen jüdischen Schriften in das Jahr 68 versetzt wird. Das Monatsdatum, das in den Versen in Kohuts Ausg. angegeben, ist unmöglich. 1101 war der 15. Adar am Freitag, der 19. am Dienstag. Kohut hat, Rapoport folgend, בשלישי in בששי corrigiert, was zu dem in שלשלת הקבלה angegebenen Datum (15. Adar) stimmt, ohne dabei zu berücksichtigen, dass er selbst dadurch erst in dem Text seiner Ausgabe einen Widerspruch konstruiert.

[4]) Dass Nathan den 'Arukh Zemaḥs (s. z. B. Juḥasin ed. Filip. 174[d]) gekannt hat, weist Kohut Einltg. p. XVI ff. ausführlich nach.

[5]) Vgl. Güdemann 183 f., 193.

So viel aber steht fest, dass der 'Arukh eine Kompilation im grossartigsten Stile ist und dass dasjenige, was Nathan aus Eigenem hinzugefügt hat, nur einen verhältnismässig verschwindenden Bruchteil des Ganzen ausmacht.[1]) Vermutlich wird sich auch noch hiervon manches, was jetzt unangefochten als Nathans geistiges Eigentum gilt, bei genauerer Kenntnis seiner Vorgänger als diesen entlehnt erweisen. Aber gerade in dieser Art der Zusammenstellung, bei welcher die selbständige Thätigkeit des Autors völlig zurücktrat, liegt das grösste Verdienst; gerade dieser Eigenart seines Werkes ist es in erster Reihe zu verdanken, dass der 'Arukh noch heute und wohl noch für lange Zeit ein unentbehrliches Hilfsbuch, gleichsam der Schlüssel zum Verständnis der thalmudischen Schriften, dass er die Grundlage für jedes Wörterbuch zur nachbiblischen jüdischen Literatur geworden ist. Denn in dem Augenblicke, in dem in Babylonien die thalmudische Wissenschaft ein jähes Ende fand, in dem die nordafrikanische Schule, die in lebhaften Beziehungen zu Babylon gestanden hatte, zu bestehen aufhörte, sammelte Nathan in seinem 'Arukh den ganzen Schatz von Erklärungen, der durch die Jahrhunderte lange Arbeit der babylonischen Hochschulen aufgespeichert war. In den halakhischen Diskussionen wie in den thalmudischen Kommentaren der späteren Zeit wird darum der 'Arukh häufig zitiert und noch häufiger benutzt. Der kompilatorische Charakter des Werkes tritt ganz besonders in einer auffallenden Erscheinung hervor, die jedoch auf diese Weise ihre natürliche Erklärung findet, in der grossen Zahl und Mannigfaltigkeit fremdsprachlicher Wörter und in der verschiedenartigen Benennung der Sprachen.[2]) Was nun zunächst das Sprachgebiet betrifft, das Nathan lexikalisch bearbeitet, so unterscheidet er, den Thalmudisten selbst folgend, die Sprache der Bibel (לשון קודש oder לי מקרא, auch לי תורה), die Sprache der Mišnah (לי משנה) und die Sprache der Gemara (לי תלמוד oder לי גמרא oder לי חכמים oder לי רבנן u. dgl.). Aus eigener Kenntnis der Sprache sind selbstverständlich die zahlreichen Anführungen von Wörtern der italienischen Volkssprache (לעז) geschöpft. Die arabischen und persischen Fremdwörter hat er sicher nur den ihm vorliegenden Schriften entlehnt, und zwar waren seine Quellen für das Persische (לי פרסי)

[1]) S. ausser dem Verzeichnis der zitierten Autoren bei Kohut, Einl. p. XIV ff. das Verzeichnis der ohne Quellenangabe den Kommentaren Hais, Geršoms und Hananels entlehnten Erklärungen, soweit Kohut diese Kommentare zu Gebote standen (Supplem. p. IV—LXXXI).

[2]) Eine Nachweisung aller angeführten „Sprachen" giebt Kohut, Einltg. p. VI ff.

die Schriften der babylonischen Gaonen.[1]) Das Arabische führt er unter drei verschiedenen Namen ein, בטיית,[2]) לשון ישמעאל und לי ערבי. Die mit בטיית eingeleiteten Anführungen arabischer Wörter dürften sämtlich den Werken der Babylonier entlehnt sein.[3]) Die beiden anderen Bezeichnungen für das Arabische sind bei den jüdischen Schriftstellern des Abendlandes, auch des mohammedanischen, allgemein gebräuchlich. Die so eingeführten arabischen Citate hat Nathan aller Wahrscheinlichkeit nach aus den von ihm stark benutzten Kommentaren Ḥananels und Nissims, namentlich aber wohl aus dem Werke Mazliaḥs geschöpft. Indes stammen einige von den mit לי ישמעאל eingeführten arabischen Fremdwörtern aus orientalischen Quellen.[4]) Manche von diesen Erklärungen hat er vermutlich der mündlichen Belehrung zu verdanken. Es ist sehr wahrscheinlich, dass Mošeh ha-Daršan und Mošeh Khalfo arabisch verstanden — von Mazliaḥ ist es gewiss. In der Provence war damals und noch Jahrhunderte später arabische Bildung und damit auch die Kenntnis des Arabischen verbreitet; in Unteritalien waren die Sarazenen ebenfalls eingedrungen, die Normannen begannen gerade damals erst sich dort festzusetzen, und die naturgemäss sehr lebhaften Beziehungen mit dem damals vollständig mohammedanischen Sizilien mussten die Kenntnis des Arabischen auch dort verbreiten. Es ist immerhin möglich, wenngleich sehr unwahrscheinlich, dass Nathan selbst sich in seinen Lehr- und Wanderjahren einige Kenntnisse im Arabischen angeeignet hat.[5]) Den Schriften orientalischer Gelehrten sind zweifellos auch die Stellen entlehnt, in denen er die aramäische

---

[1]) Bei Ḥananel und Nissim finden sich allerdings auch bisweilen persische Fremdwörter; doch unterliegt es keinem Zweifel, dass sie auch dort nur den Schriften der Babylonier entlehnt sind.

[2]) Stets so, niemals לשון טיית, wie Kohut, Einl. p. VII angiebt.

[3]) Bis auf sechs Stellen (s. v. אג, הסת, חטר, פול[1], קטבל und קתל) stammen sie aus Hais Kommentar zu Tohoroth. Die Erklärung zu הסת ist vielleicht Hais Schrift über Šebuóth entlehnt. Hai führt arabische Erklärungen fast stets mit בטיית ein.

[4]) s. Art. טגוש, wo er Hai, und Art. קבסתן, wo er Responsen, zweifellos geonäische, als Quelle citiert.

[5]) Einen schlagenden Beweis dafür, dass er die arabischen Erklärungen aus Büchern geschöpft hat, bietet Art. אג, wo er sagt: בל' ישמעאל בטיית אלסו"מאק. Er hat offenbar zwei übereinstimmende Erklärungen, eines Occidentalen und eines Orientalen, ohne weiteres neben einander gestellt. Es scheint fast, dass er sich der Identität der Ausdrücke בטיית und בל' ישמעאל nicht bewusst gewesen ist, dass er also anderen Autoren fremdsprachliche Erklärungen entlehnt hat, ohne zu wissen, welche Sprache gemeint ist.

Sprache, d. h. die nichtjüdischen aramäischen Dialekte anführt, so namentlich wenn er sich einmal äussert, das Syrische sei der Dialekt von Aram Zoba.[1]) Dass er die slavischen Sprachen nicht kannte und die Kenntnis des einen slavischen Wortes, das er anführt,[2]) dem Werke eines dort lebenden Gelehrten oder irgend einem zufälligen Umstande verdankt, bedarf keines Beweises. Es ist auch kaum wahrscheinlich, dass er eingehendere Kenntnisse des Griechischen besessen hat, wenngleich eine oberflächliche Bekanntschaft mit dieser Sprache, die im elften Jahrhundert auch in Mittel- und Oberitalien nicht ganz unbekannt war,[3]) bei ihm vorausgesetzt werden darf. Er hatte ja während seines Aufenthaltes im Süden Gelegenheit, die Sprache kennen zu lernen oder schon vorhandene Kenntnisse zu vervollkommnen. Eine grosse Anzahl der von ihm angeführten griechischen (לי יון) Erklärungen, darunter sämtliche Stellen, an denen er die Übersetzung des Aquila zitiert,[4]) hat er aus anderen Schriften, zum Teil aus dem Thalmud und Midraš geschöpft;[5]) und während einzelne Stellen die Vermutung nahe legen, dass er seine Erklärung auf Grund eigener Kenntnis des Griechischen gegeben habe,[6]) scheinen andere Stellen die Annahme selbst einer mangelhaften Kenntnis dieser Sprache völlig auszuschliessen.[7]) Eine Reihe von Stellen macht es durch die Art der Anführung zweifellos, dass er nur die Erklärung anderer wiedergiebt,[8]) so namentlich

---

[1]) לי סורסי הוא לי ארם צובה. Art. סרם.[2]

[2]) Art. פרגין. Über לשון כנען s. Kohut, Einltg. p. VII.

[3]) Dresdner, Kultur- u. Sittengesch. der ital. Geistlichkeit im 10. u. 11. Jahrhundert, S. 196.

[4]) s. hierüber Kohut VI 247 b f. s. v. עקילס.

[5]) z. B. Art. אלון, גנם, הדר,[5] מכר,[3] טר,[8] פט[2] u. a., wohl auch אליותרופולים stammen aus Thalmud und Midraš. Eine Reihe griechischer Erklärungen ist durch die einführende Bemerkung פירוש אחר od. dgl. als entlehnt kenntlich gemacht; z. B. Art. טלג, מרום, נפס[1], סטן u. a. Die Erklärg. zu טל[4] stammt aus Hais Kommentar zu Khelim.

[6]) z. B. Art. בנות שבע und ספרק, sowie טנמכם, קוזמקרטור, קפלט u. a.

[7]) So namentlich קלוון; ferner טטרפולין, wo er zur Erklärung des ersten Bestandteils das Lateinisch-Italienische heranzieht.

[8]) Hierhin gehört die Anführung lateinischer, allerdings ins Griechische übergegangener Wörter, die er als לי יון anführt, während das Näherliegende und Selbstverständliche die Anführung als בלעז oder לי רומי u. dgl. gewesen wäre; z. B. Art. דפן[3] (laurus). נטרין (notarius). תרף (turpe). Art. קטפון fügt er zu dem griechischen noch das italienische Wort hinzu. Interessant ist Art. קלר[2], wo die verschiedene Aussprache des lateinischen c im Griechischen (κ) und im Italienischen (c) hervortritt.

diejenigen Stellen, an denen griechische Wörter als לי רומי bezeichnet werden — ein Beweis für die Entlehnung dieser Stellen aus den Schriften orientalischer Autoren.[1]) Die Kenntnis der bei den griechischen Juden für gewisse thalmudische Wörter gebräuchlichen Übersetzungen [2]) mag er aus Büchern oder aus mündlicher Belehrung gewonnen haben. Dass Nathan lateinisch verstanden hat, ist zweifellos.[3]) Der Unterschied zwischen der lateinischen und der volkstümlichen italienischen Sprache war zu seiner Zeit noch nicht so offenkundig und vor allem dem Volke selbst noch nicht zum klaren Bewusstsein gekommen; und mehrere als לי לעז bezeichnete Erklärungen im 'Arukh sind nicht italienisch sondern lateinisch.[4]) An zwei Stellen giebt er Erklärungen in der „grammatischen" Sprache (לשון גרמטיקא),[5]) von denen die eine auf einen „Richter, der ein grammatischer Philosoph ist" (דיין אחד פילוסופו גרמטיקון), zurückgeht. In beiden Fällen sind es griechische Wörter, die er anführt, und man hat deshalb gemeint, dass Nathan zwischen der griechischen Volkssprache und der grammatisch korrekten Schriftsprache unterschieden habe.[6]) Die Unterscheidung geht jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach nicht auf Nathan sondern auf die von ihm benützten Quellen zurück.[7])

Von Interesse ist es, die von Nathan benützten Schriften ins Auge zu fassen, weil eine solche Betrachtung einen Überblick über den Umfang der wissenschaftlichen Studien bei den römischen Juden in da-

---

[1]) Art. אנטדיקום, ברדל, פסיפון, פרמקום; s. o. S. 292. Die Erklärung zu קמטר ist wörtlich aus Hais Kommentar zu Khelim entlehnt; damit ist die für Nathan auffällige Erscheinung, dass לי יוני רומי ואדומי neben einander genannt sind, erklärt. Dagegen ist s. v. קרטין das als לי רומי bezeichnete Wort wohl nicht ἑορτή, sondern certum (scil. tempus).

[2]) Art. אקיום, אסתניד.

[3]) Wenngleich die wenigen noch übrig bleibenden Erklärungen als לי רומי dies keineswegs beweisen würden. Es ist vielmehr höchst wahrscheinlich, dass alle so bezeichneten Erklärungen nicht von ihm stammen.

[4]) Charakteristisch ist Art. אלון, wo er der Erklärung des Midraš (ἄλλον) hinzufügt ובלעז אליאון (alium).

[5]) Art. פרקופי und תאטר.

[6]) Musafja zu Art. קרטין; auch 'Azarja de Rossi; s. Rapoport, Biogr. Note 15; Kohut, Einltg. p. IX unten.

[7]) In späterer Zeit wird לשון גרמטיקא zur Bezeichnung des Lateinischen zum Unterschiede von der italienischen Volkssprache (לעז) gebraucht; s. o. S. 299. Aus einer anderen Quelle stammt die Bezeichnung לי פולטיקי für die korrekte griechische Sprache (Art. אונום), wenn die Stelle überhaupt Nathan angehört und nicht ein Zusatz des Schreibers Meborakh ist, was Kohut z. St. wahrscheinlich macht.

maliger Zeit gewährt.[1]) Die Bibliothek Nathans enthielt ausser der Bibel, der Mišnah und den beiden Thalmuden die Thargumim zu sämtlichen biblischen Büchern mit Ausnahme von Daniel, 'Ezra und Neḥemia, und zwar das babylonische und das palästinensische Thargum.[2]) Von den Barajthoth und kleineren Mišnahtraktaten kannte er die Thoseftha, Mekhiltha, Sifrâ, Sifrê, Aboth d'R. Nathan, Derekh Erez rabba, Seder 'Olam;[3]) von haggadischen Midrašim führt er an Berešith Rabba, Wajikra Rabba, Ekha Rabbathi, ferner den Psalmenmidraš,[4]) und die Midrašim zu den Sprüchen, dem Hohenlied und Koheleth, die Pesiktha d'R. Khahana,[5]) den Jelamdenu,[6]) die Pirke d'R. Eliézer[7]) und eine Chronik Mošehs.[8]) Die halakhische Literatur des geonäischen Zeitalters war ihm offenbar vollständig bekannt; er benützt Aḥais Šeëlthoth, den 'Arukh des Gaons Zemaḥ, die Kommentare Hais, Ḥananels, Nissims und Geršoms, die Halakhot Gedoloth, sowie Sammlungen von Responsen der meisten Gaonen und der abendländischen Gelehrten, namentlich Geršoms. Ferner benützt er eine Reihe von Bibelerklärern, den Seder Elijahu Rabba und Zutta,[9]) den Josippon,[10]) das Buch des Ben Sira,[11]) ein medizinisches[12]) und ein mathematisches[13]) Werk.

Der 'Arukh wurde sehr schnell auch ausserhalb Italiens bekannt und erfreute sich alsbald der ungeteilten Anerkennung aller Thalmudforscher. Etwa ein Menschenalter nach dem Tode des Verfassers kam das Werk den deutsch-französischen Gelehrten in die Hände[14]) und

---

[1]) Der folgenden Aufzählung liegen die Verzeichnisse bei Kohut Einltg. und im Anhang zum 8. Bde. sowie im Supplement zu Grunde, wobei nur vereinzelte Irrtümer berichtigt sind.

[2]) vgl. Zunz. GV² 70 ff. Die von Kohut im Register aufgeführte Stelle im Thargum zu Daniel ist im Lexikon nicht aufzufinden.

[3]) Dagegen hatte er טס' אבל רבתי und א' זוטרתא offenbar nicht vor sich, wie aus dem Wortlaut Art. אבל² hervorgeht.

[4]) Nicht aber den Midraš zum Buche Esther; s. Buber Einleitg. zum Midr. Ps. S. 67.

[5]) s. Zunz, GV² 196 ff. 203.

[6]) Eine Reihe von Stellen findet sich nicht in Bubers Thanḥumaausgabe.

[7]) Unter dem Titel ברייתא דר"א.

[8]) דברי היטים של משה.

[9]) Art. סדר²; s. Zunz GV² 93; S. o. S. 200.

[10]) ספר יוסף בן גוריון Art. שבע].

[11]) s. Zunz, GV² 111.

[12]) ס' הרפואות Art. וותן; s. Kohut, Einl. p. IV.

[13]) ס' הנדו Art. הנדו.

[14]) Šemuel b. Meïr zu Baba bathra 52a כן מצאתי בספר הערוך המובא

offen Ausdruck, dass die Fragesteller es an genügender Information haben fehlen lassen.

An dritter Stelle ist das Gutachten unterzeichnet — der an zweiter Stelle genannte Abraham genannt Ezraḥ b. Mathithja ist nicht weiter bekannt — von Menaḥem b. Jehuda. Auch er entstammte einer literarisch gebildeten und thätigen Familie. Sein Vater Jehuda b. Menaḥem, ein jüngerer Zeitgenosse Nathans, war ein fruchtbarer synagogaler Dichter, dessen Poesieen sich zum Teil bis in die Gegenwart im römischen Maḥzor erhalten haben.[1]) Eine besondere dichterische Begabung besass er allerdings nicht. Seine Sprache ist hart, seine Poesien entbehren der Originalität und suchen durch ermüdende Länge zu ersetzen, was ihnen an echtem dichterischen Schwung abgeht. Eine Übersetzung seiner Poesieen und ebenso der Dichtungen seiner römischen Zeitgenossen würde den geringen Rest von Poesie, der in ihnen enthalten ist, völlig verwischen. Etwa ein Zeitgenosse Jehudas ist der Dichter Leonte b. Abraham.[2]) Noch etwas älter sind die vermutlich in Rom lebenden Dichter Benjamin b. Abraham [3]) und Nathan b. Zidkijah.[4])

Menaḥem b. Jehuda ist schriftstellerisch nicht hervorgetreten. Seine Studien haben sich anscheinend nur auf halakhischem Gebiete bewegt. Im Jahre 1166 war er Vorsteher der thalmudischen Hochschule. Überliefert ist nur sein Ausspruch über die Benediktionen bei der Beschneidung, den er dem südfranzösischen Rabbiner Josef ibn Pilat gegenüber gethan hat.[5]) Vielleicht rührt die Beantwortung einer Anfrage des gelehrten Mišnahkommentators Jizḥak b. Malkhizedek aus Siponto an die „Weisen von Rom“ von Menaḥem her; jedenfalls erfolgte sie während seiner Amtsthätigkeit.[6]) Wenig älter als Menaḥem b. Jehuda war ein anderer Menaḥem in Rom, dessen Vater Mošeh synagogale Dichtungen verfasst hat.[7]) Von Menaḥem selbst wissen wir nur, dass er ein tüchtiger Gelehrter, ein Freund und

---

[1]) Zunz, Litg. 140 ff. 378. Luzzatto מבוא 21. 23. 25. 38.

[2]) Zunz, Ltg. 173. 314; Luzzatto מבוא 24.

[3]) Zunz, Litg. 257. Die Seliḥa ist veröffentlicht in אגרות שד"ל 611 f.

[4]) Zunz, Litg. 251 f.

[5]) s. o. S. 227.

[6]) s. o. S. 224.

[7]) Zunz, Litg. 173. Völlige Konfusion herrscht über die verschiedenen Menaḥems und ihre Zeit bei Berliner II 1. S. 28 f.

Förderer der Wissenschaft war; sein einziger Sohn hiess Mošeh.[1]) Der letztere ist vermutlich der in einigen Handschriften als Bibelerklärer genannte R. Mošeh aus Rom, von dem vereinzelte Erklärungen von den Abschreibern den Kommentaren nordfranzösicher Exegeten interpoliert worden sind.[2]) Menaḥem und Mošeh standen in lebhaften freundschaftlichen Beziehungen zu Abraham ibn 'Ezra, der zu ihrem Preise ein Gedicht verfasste; die gleiche Freundschaft verband den grossen Spanier mit Joab, dem Sohne Šelomohs b. Abraham.[3])

Unglück und Bedrängnis hatten Ibn 'Ezra aus seiner spanischen Heimat vertrieben. Auf seiner Wanderung kam er im Jahre 1140 oder kurz zuvor nach Rom, wo man ihm eine freundliche und ehrenvolle Aufnahme bereitet zu haben scheint. Wenigstens hegte er selbst die Hoffnung, dass ihm hier sein Lebensglück erblühen würde.[4]) In bescheidenen, wenn nicht gar ärmlichen Verhältnissen lebend,[5]) gab er hier Unterricht in der Auslegung der heil. Schrift[6]) und in der hebräischen Grammatik. Er fand ein reiches Feld für seine Thätigkeit. In Italien hatte man über dem Studium des Thalmuds die sinngemässe Erklärung der Bibel fast vollständig vernachlässigt; ja es gab nach Ibn 'Ezras wohl etwas übertriebener Schilderung Thalmudgelehrte, welche die einfachsten Stellen der heiligen Schrift kaum zu lesen vermochten.[7]) Und für grammatische Studien hatten die Römer noch mehr als ein Jahrhundert später keinen Sinn.[8]) Ibn 'Ezra weckte das Verständnis für diese Wissensgebiete und fand allem Anscheine

---

[1]) Ibn 'Ezras Gedicht über den Streit der Sinne bei Rosin, Reime u. Gedichte I 124 ff.; s. o. S. 223.

[2]) In Josef Karas Komm. zu Klagel. 4_6 in dem 1289 in Salerno geschriebenen cod. Berl. Or. Qu. 514 (Steinschneider 65) fol. 442; s. Berliner Pletath Soferim 8. In demselben Codex ist in Rašis Pentateuchkommentar Nathans 'Arukh zitiert (fol. 322).

[3]) s. o. S. 223.

[4]) Einleitungsgedicht zum Kohelethkommentar und zu Moznajim (Rosin I 16 18). Die Worte weisen darauf hin, dass er erst kurz vor der Abfassung dieser Schriften — der Kohelethkommentar stammt aus dem Jahre 1140 — nach Rom gekommen ist.

[5]) ואם קצרה in dem Einleitungsgedicht zum Hiobkommentar (Rosin I 21).

[6]) Einleitungsgedicht zum Kohelethkommentar (Rosin I 16) ושם לבו כונן לפרש ולשנן.

[7]) Ibn 'Ezras Satire Strophe 35. 36 (Rosin I 93).

[8]) Benjamin b. Jehuda, הקדמה und טבוא הלשון.

nach bei den oben genannten Männern bereitwilliges Entgegenkommen. Unter seinen Schülern hatte er namentlich Joabs jungen Sohn Benjamin, den er in die Wissenschaft eingeführt hatte,[1]) lieb gewonnen. Ihm widmete er seinen Kommentar zum Buche Hiob[2]) und zum Hohenliede.[3]) Aber schon vor seinem Hiobkommentare hatte er im Jahre 1140 den Kommentar zu Koheleth und etwa um dieselbe Zeit sein grammatisches Werk Moznajim über die 22 Buchstaben in Rom verfasst.[4]) In Rom entstand auch seine Übersetzung der grammatischen Schriften des Jehuda Ḥajjûǵ,[5]) vielleicht auch seine Kommentare zu den übrigen drei Megilloth.[6]) Aber die neue Richtung der Wissenschaft, welche er vertrat, wurde bald aufs heftigste von einigen Thalmudisten bekämpft, er selbst scheint persönlichen Verunglimpfungen ausgesetzt gewesen zu sein, während er es mit ansehen musste, dass Thalmudgelehrte, deren Wissen ein recht geringes war, den „Enakskindern" gleich geachtet wurden. Kurz, er kam sich unter seinen eigenen Glaubensgenossen wie im Exil vor. Ja, es scheint, dass man die öffentliche Meinung gegen ihn zu erregen suchte und dass dem auf sie ausgeübten Drucke nachgebend, selbst viele seiner Schüler ihn verliessen. Auch Benjamin b. Joab wurde der Schüler eben jenes Thalmudisten, der am heftigsten gegen Ibn 'Ezra

---

[1]) Das scheint aus Str. 41 der Satire (Rosin 94) hervorzugehen.

[2]) Einleitungsgedicht (Rosin I 21).

[3]) Einleitungsgedicht (Rosin I 83).

[4]) s. o. S. 369 Anm. 4. Dass der Hiobkommentar später verfasst ist als der Kommentar zu Koheleth, folgt aus seiner Erklärung zu Hiob 13_{16}, wo er sich auf letzteren beruft.

[5]) s. das Schlusswort der Übersetzung bei Ewald u. Dukes, Beiträge III 178.

[6]) Grätz VI, Note 8, S. 440. Das Schlusswort des Pentateuchkommentars (Rosin I 81 f.) verfasst im Thišri oder Khislew 4927 (der erste Thišri traf auf den 29. August 1166) giebt ebenfalls Rom als Ort der Abfassung an. Der Superkommentator Elázar b. Mathithja bemerkt jedoch, dass Ibn 'Ezra das Werk in רדום verfasst habe, wo er auch gestorben sei (s. Bacher, Ibn Esra als Grammatiker 25 f., Friedländer, Essays 158) Ibn 'Ezra starb Montag, den 1. Adar I (23. Jan.) 1167). Es ist höchst unwahrscheinlich, dass er in der verhältnismässig kurzen Zeit, die zwischen der Vollendung des Kommentars und seinem Tode lag, noch dazu mitten im Winter die weite Reise von Rom bis nach Nordfrankreich ausführen konnte. In dem Gedicht dürfte daher statt ברומי zu lesen sein ברדום. Über Ibn 'Ezra und seine Schriften s. Grätz, Bacher, Friedländer a. a. O., ferner Friedländer, Ibn 'Ezra Literature; Halberstam, Einleitg. zum ס' העיבור; neuerdings Eppenstein in Monatsschr. 40 S. 201 ff., dessen Aufstellungen indes vielfach gewichtige Zweifel wachrufen.

aufgetreten war. Und zu dem Unmut über den Verlust dieses seines Lieblingsschülers kam nach kurzer Zeit der Schmerz über seinen Tod.[1]) In allen seinen Hoffnungen getäuscht, verliess Ibn 'Ezra

---

[1]) Den obigen Angaben liegt die sicherlich etwas übertriebene Schilderung der Satire (Rosin I 87 ff.) zu Grunde. Die sämtlichen bezüglich dieses Gedichtes aufgestellten Vermutungen befriedigen nicht völlig; einzelnes wird wohl für immer ein ungelöstes Rätsel bleiben. Es scheint, dass die Satire erst verfasst ist, nachdem J. 'E. Rom verlassen hatte, dass sie sich aber zum grössten Teil auf römische Zustände bezieht. Jehuda העני (Strophe 52) ist zweifellos, wie Rosin (95 Anm. 5) als möglich annimmt, ein Angehöriger der Familie 'Anaw. Es ist ferner höchst unwahrscheinlich, dass Benjamin, der noch in sehr jugendlichem Alter stand und erst die Anfangsgründe thalmudischer Wissenschaft lernen sollte (Str. 41), zu diesem Zwecke Rom verlassen habe und etwa nach Süditalien gegangen sei. Ibn 'Ezra spricht vielmehr ausdrücklich davon, dass der thalmudische Lehrer — denn dieser ist unter dem שטן zu verstehen — „in sein Haus" gekommen sei (Str. 43). Dass der hier und in den Widmungsversen des Kommentars zum Hohenliede als Ibn 'Ezras Schüler genannte Benjamin identisch ist mit Benjamin b. Joab, dem er den Kommentar zu Hiob gewidmet hat, ist zum mindesten höchst wahrscheinlich. Allerdings ist צעיר namentlich in Italien ein vielfach üblicher Beiname für Benjamin (mit Bezug auf Ps. 68_{28}). Allein eine Vergleichung der drei Gedichte lässt es kaum zweifelhaft erscheinen, dass in allen derselbe Benjamin, ein trefflich veranlagter, wissensdurstiger Jüngling, fast noch ein Knabe, gemeint ist; zudem ist uns nichts über einen sonstigen Schüler Ibn 'Ezras, namens Benjamin, bekannt, den der Lehrer in gleichem Masse lieb gewonnen hätte, wie den Sohn Joabs. Es scheint vielmehr, dass der Kommentar zum Hohenliede später verfasst ist als der Hiobkommentar, und noch später fällt natürlich die Abfassung der Satire, in welcher Ibn 'Ezra dem von ihm gehassten Thalmudisten sicherlich ohne Grund die Schuld an Benjamins Tode beimisst. Die drei Gedichte lassen den Fortschritt in dem Bildungsgange Benjamins erkennen. In den Versen zum Hiobkommentar nennt er ihn יליד חכמה, die Verse zum Hohenliede sagen von Benjamin ועל ילדי תהלות השמעת ותורה ידעת und in der Satire heisst es העיר ימין שכלו הרים מהרה נגעת למקרא ופרקים. Ibn 'Ezra hatte den Wunsch gehegt, sich dauernd in Rom niederzulassen (s. o.); und dass er nach etwa fünfjährigem Aufenthalte die Stadt verlassen hat, wird erklärlich, wenn man die Schilderung der Satire auf die Verhältnisse in Rom bezieht, das ihm dann völlig verleidet war. Der „griechische" Thalmudist — die 26. Strophe ist indes überaus dunkel, und es ist sehr fraglich, ob Ibn 'Ezra den Lehrer wirklich als Griechen bezeichnet hat — mag über Unteritalien nach Rom gekommen sein oder vielleicht aus Unteritalien stammen, so dass die dortigen Gelehrten ihn kennen mussten; und vielleicht ist Jiẓḥak b. Malkhizedek zu Gunsten Ibn 'Ezras eingetreten (vgl. Rosin S. 91 Anm. 1). In Unteritalien scheint überhaupt mehr Verständnis für die grammatischen und exegetischen Studien der Spanier vorhanden gewesen zu sein als in Rom. Etwa ein Jahrzehnt später lebte Šelomoh ibn Parḥon in Salerno, wo er sein Wörterbuch schrieb.

die Tiberstadt, in der er etwa ein halbes Jahrzehnt geweilt hatte, und wandte sich nach Norden.[1])

Ganz unfruchtbar ist Ibn 'Ezras Aufenthalt in Rom für die Entwickelung des Geisteslebens der dortigen Juden jedoch nicht geblieben, wenngleich für den Augenblick keine Spuren seines Einflusses auf die Geistesrichtung der römischen Juden zu erkennen waren. Indes, der Sinn für die Bibelforschung und vernunftgemässe Exegese begann sich allmählich zu regen und die grammatischen und exegetischen Arbeiten des nächsten Jahrhunderts knüpfen zum Teil an Ibn 'Ezra an. Für den Rest des zwölften Jahrhunderts behauptete allerdings die thalmudische Wissenschaft ihre Alleinherrschaft bei den Juden Roms. Nur auf einem Gebiete hat Ibn 'Ezra einen deutlich wahrnehmbaren Einfluss ausgeübt; aus dem überreichen Schatze seiner gottesdienstlichen Dichtungen wurde manches in die römische Gebetordnung aufgenommen. Und darüber hinaus hat er den Geschmack der römischen Juden beeinflusst, die an den regelmässig gebauten Dichtungen der Spanier Gefallen fanden und eine grosse Anzahl von Liedern spanischer Dichter ihrem Gebetritual einverleibten.

Über die literarischen Bestrebungen und Leistungen der zweiten Hälfte des zwölften und des ersten Drittels des dreizehnten Jahrhunderts wissen wir fast nichts. Der 1216 verstorbene Rabbiner der Gemeinde, Jehuda oder Leonte b. Mošeh, der in einer halakhischen Angelegenheit das Gutachten der Mainzer Gelehrten einholte,[2]) hat eine Reihe von gottesdienstlichen Dichtungen verfasst, welche in früherer Zeit einen Bestandteil des römischen Maḥzors bildeten.[3]) Eine Erwähnung als synagogaler Dichter verdient auch Mošeh ha-Sofer ben Benjamin.[4]) Literarische Beziehungen römischer Juden zu Maimonides, von denen eine Handschrift zu berichten weiss, haben wohl kaum bestanden.[5]) Die Lücke mag zur Erwähnung eines Thalmudisten benützt werden, von dessen Schriften nur spärliche Fragmente erhalten

[1]) 1145 war er in Lucca (s. die Schlussverse zum Ješâjakommentar bei Rosin I 23) und in Mantua (Schlussverse zu Zaḥuth bei Rosin 51).

[2]) s. o. S. 227. Nach Juḥasin ed. Filipowski 221a lebte ר' ליאון in Rom im Jahre 4970 (1210).

[3]) Zunz, Litg. 314.

[4]) Zunz, das. 455.

[5]) Nach Dukes נחל קדומים 44 Anm. 28 trägt das bei Edelmann דרך טובים 16 ff., abgedruckte moralphilosophische Schriftchen des Maimonides in einer Handschrift des Brit. Mus. die Überschrift שערי מוסר אל השלם השר איש רומי. Das nach der Edition an Maimunis Sohn gerichtete Schriftchen enthält jedoch nichts, was diese an sich höchst unwahrscheinliche Überschrift rechtfertigen könnte.

sind und dessen Lebenszeit genau zu bestimmen nicht möglich ist, des Römers Šemuel. Er scheint ein Werk über die Gebete oder wenigstens über das Tischgebet, vielleicht einen Kommentar zu Berakhoth geschrieben zu haben.[1]) In Zidkijas Šibbole haleket wird er wiederholt als verstorben angeführt. Er gestattete, dass diejenigen, welche an demselben Tische gespeist hatten, das Tischgebet gemeinsam verrichteten, auch wenn der eine von ihnen sich nicht scheute, von Nichtjuden gebackenes oder gekauftes Brot zu geniessen.[2]) Ein anderes Fragment gestattet sogar, mit jemand, der diese Vorschriften betreffs des Brotes nicht genau beachtet, aus derselben Schüssel zu essen.[3]) Mit dem Tischgebet beschäftigen sich noch einige im שבלי הלקט als von Rabbênu Šemuel herrührend bezeichnete Citate.[4]) Ob andere auf die Gebete bezügliche Anführungen aus Schriften Šemuels ihm oder einem anderen gleichnamigen Verfasser angehören, bleibe bei der Häufigkeit des Namens dahingestellt.[5]) Der Zweifel an der Berechtigung der Bezeichnung Šemuels als „Römer" ist wohl kaum begründet.[6])

Mit Jehuda b. Mošeh schliesst das zwölfte Jahrhundert, das allem Anscheine nach eine Zeit der Erschlaffung der literarischen Thätigkeit unter den Juden in Rom war. Um so glänzender hebt sich von dieser die darauf folgende Periode, etwa die Zeit von 1230—1350 ab. Thalmud und Halakha, Exegese und Grammatik, Philosophie und

[1]) vgl. שה"ל I 144 Anfg., 157 (62 a 25).

[2]) אורחות חיים (ed. Florenz) 34 c, wo er ausdrücklich איש רומי genannt wird. Die Stelle ist identisch mit שה"ל I 151, wo er רבינו שמואל וצ"ל genannt wird. Von dem Inhalte dieser Stelle ausgehend, gelangt man mit Notwendigkeit dazu, auch die folgenden Stellen demselben Autor zuzusprechen.

[3]) שה"ל I 146.

[4]) שה"ל I 71. 144 Anfg. 157 (62 a 25). Die beiden letzteren Stellen gehören zusammen.

[5]) So שה"ל I 16 Anf. 218 (100 a 8). Der שה"ל I 190 (74 a 6) genannte Šemuel, der im Namen Nathans b. Makhir respondiert, ist Šemuel b. Jehuda ha-Khohen (s. Zunz, Litg. 612); 92 Ende und 139 ist vermutlich Šemuel b. Meïr in Rameru gemeint.

[6]) Zunz, Raši 321. Šemuel wird zum ersten Male in dem Werke eines Provençalen aus dem 14. Jahrhundert als Römer bezeichnet; es ist sehr unwahrscheinlich, dass man in damaliger Zeit in der Provence, die in lebhaften Beziehungen mit Rom stand, diese Benennung zu unrecht angewendet haben sollte. Die beiden anderen von Zunz genannten angeblichen Römer werden bereits im 12. Jahrhundert, und zwar von nordfranzösischen Schriftstellern so bezeichnet. Übrigens ist ein Šemuel, auf den die Benennung „Römer" fälschlich angewendet sein könnte — gleichnamige Autoren in Deutschland, Frankreich oder Spanien sind von vorn herein ausgeschlossen — nicht bekannt; man müsste denn an den Gaon Šemuel b. Ḥofni denken, der jedoch sonst nirgends als „Römer" zitiert wird.

Medizin und nicht zum mindesten die Poesie fanden eifrige Pflege und hervorragende Vertreter. Im allgemeinen kann man die Literatur der römischen Juden im vierzehnten Jahrhundert in zwei grosse Gruppen scheiden, eine thalmudisch-halakhische und eine philosophisch-exegetische. Die Vertreter der medizinischen Wissenschaft gehören, so weit sie sich literarisch bethätigt haben, der letzteren Gruppe an; die Poesie fand bei den Vertretern beider Gruppen eifrige Pflege, und nur der bedeutendste römische Forscher jener Zeit auf dem Gebiete der hebräischen Sprachwissenschaft, sowie einige Dichter sind keiner von diesen beiden Gruppen zuzuweisen. Doch sei vorab bemerkt, dass eine vollständig strenge Scheidung dieser beiden Gruppen nicht möglich ist und dass namentlich bei den philosophisch-exegetischen Schriftstellern durchweg die Kenntnis und meist auch literarische Verwertung der thalmudischen Literatur zu finden ist.

Unter den Vertretern der thalmudischen Literatur nehmen die hervorragendste Stelle einige Glieder der Familie ʿAnaw ein, die Söhne der beiden Brüder Benjamin und Abraham b. Jeḥiel. Diese selbst, welche zu Beginn des Jahrhunderts als Ärzte in Rom lebten, waren auf thalmudischem Gebiete bewandert;[1]) Abraham war, wie bereits erwähnt, Rabbiner der römischen Gemeinde.[2]) Das Studium der Halakha hatte auch in diesem Zweige der Familie ʿAnaw bereits frühzeitig eine Stätte gefunden, und die Traditionen des Hauses wurden sorgfältig überliefert.[3]) Ein wenig jüngerer Zeitgenosse Benjamins und Abrahams ist Šelomoh b. Šabthai, wahrscheinlich ein Nachkomme von Nathans Bruder Abraham, der erste Römer des dreizehnten Jahrhunderts, der schriftstellerisch thätig gewesen ist. Von ihm rührt ein Kommentar zu den Seëlthoth des Gaons Aḥai her, den Jehuda b. Benjamin vollendet und Benjamin b. Abraham abgeschrieben und mit Bemerkungen versehen hat.[4]) Die Vermutung liegt nahe, dass Šelomoh der Lehrer dieser beiden Vettern gewesen ist; seine Wirksamkeit ist in das zweite

---

[1]) Benjamin, zitiert in שה"ל I 79 (29a_{45}); Abraham das. 77. 93 (33b_{37}).

[2]) s. o. S. 263.

[3]) שה"ל I 270 וכן היה מנהג זקני ר' אברהם הרופא ז"ל. Das Citat ist wahrscheinlich fehlerhaft oder ungenau. Vielleicht ist vor זקני das Wort אבי oder nach זקני der Name seines Grossvaters יחיאל בר' ausgefallen; s. Schorr, Zion I 110 Anm. 20. Noch andere Möglichkeiten zieht Buber, Einltg. Anm. 18 in Betracht.

[4]) cod. Oxf. 541; s. Zunz, Benjamin II 21, Ges. Schr. III 168 f. sowie die Stammtafel der Familie ʿAnaw am Ende des Abschnitts.

Viertel des Jahrhunderts zu setzen.[1]) Gleichzeitig mit ihm lehrte Mordkhai b. Benjamin[2]) und wenig früher Benjamin b. Mošeh.[3]) Des letzteren Schüler scheint Daniel gewesen zu sein, vielleicht ein Enkel des von Benjamin von Tudela genannten Daniel und der Vater des Schreibers Jeḥiel.[4]) Daniels Zeitgenossen waren Joab,[5]) Jizḥak von Camerino[6]) und Nathan b. Menaḥem.[7]) Jünger sind Mathithja b. Šabthai, der mit Abigdor Khohen korrespondierte,[8]) Benjamin b. Šelomoh, der Sohn des Šelomoh b. Šabthai,[9]) und Jeḥiel b. Benjamin.[10]) Die genannten Thalmudisten haben allem Anscheine nach jedoch keine Schriften hinterlassen. Hervorragender sind jedoch Meïr b. Mošeh und die Söhne der Ärzte Benjamin und Abraham 'Anaw, deren Wirksamkeit etwa im vierten Jahrzehnt des Jahrhunderts beginnt.

---

[1]) Sein Sohn Šabthai lebte noch in den neunziger Jahren, sein Enkel Joab war bereits 1280 Lehrer; s. w. S. 388.

[2]) Im פי' אלפבטין cod. Jews' Coll. 6[8] (Cat. Neubauer) f. 184[b] טפי הר"ר מרדכי ביר' בניטן נ"ע.

[3]) Daniel (s. d. folg. Anm.) giebt das. 172[b] eine Erklärung בשם הר' בניטין בן הר"ר טשה וצ"ל. Zweifelhaft ist es, zu welchem Namen וצ"ל gehört. Vielleicht ist Benjamin ein Bruder Leontes b. Mošeh.

[4]) s. die vor. Anm. פי' אלפביטין 159[b] wird er als Lehrer des Verfassers genannt. Steinschneider, Giuda Romano 5 denkt an den Grossvater Jehuda Romanos.

[5]) Ebenfalls als Lehrer des Verfassers genannt das. 156; vermutlich der Grossvater Paolas.

[6]) Lehrer Benjamins b. Abraham, als verstorben zitiert שה"ל I 140 Ende und Lehrer Jehudas b. Benjamin, in dessen ה' שחיטה cod. Halberst. 226 fol. 396 zitiert.

[7]) Zidkijas Lehrer, als verstorben zitiert שה"ל I 180 ($71_{a\,36}$) und Glossen zu den ניטוקי חוטש des Ješája de Trani in Azulais פני דוד (Livorno 1792) 61^a.

[8]) שה"ל II 12. 35; s. Zunz, Benjamin II 20; Ges. Schr. III 168.

[9]) Zidkija שטחות ה' 47 (182^a_1), טילה 9, שה"ל II 46 החבר ר' בניטן בר' שלטה ז"ל. Ob er zur Zeit der Abfassung noch am Leben war, ist daraus nicht ersichtlich; s. Zunz, Ges. Schr. III 168.

[10]) שה"ל II 92 RGA des Abigdor Khohen an Jeḥiel. Güdemann 193 bemerkt mit Recht, dass Jeḥiel nicht zur näheren Verwandtschaft Zidkijas gehört haben kann, da Zidkija ihn nicht als Verwandten bezeichnet. Buber, Einltg. Anm. 97 nennt ihn „zweifellos" einen Sohn von Zidkijas Bruder Benjamin. Diese Ansicht ist jedoch unhaltbar. Abigdor Khohen ist ein Zeitgenosse Jizḥaks Or-Zaruâ, Ješájas de Trani und Elázars von Verona, ein Schüler Simḥas von Speier, zur Zeit der Abfassung des שה"ל war er bereits tot. Der Sohn Benjamins b. Abraham kann unmöglich vor 1240 geboren sein, wird also kaum mit Abigdor korrespondiert haben und sicher nicht von ihm אהובי הנאמן genannt sein, eine Anrede, die nur einem etwa Gleichaltrigen gegenüber am Platze ist.

Der älteste von diesen ist Meïr b. Mošeh, ein Zeitgenosse Ješàjas de Trani.[1]) Wiederholt richtete er Anfragen an Simḥa b. Šemuel in Speier.[2]) Er war der Lehrer des Jehuda b. Benjamin 'Anaw[3]) und seines Bruders Zidkija,[4]) sowie ihrer Vettern Benjamin[5]) und Zidkijah[6]) b. Abraham 'Anaw; an Jehuda und Benjamin, sowie an des letzteren Bruder Mošeh hat er Responsen gerichtet.[7]) Er war Rabbiner in Rom;[8]) später scheint er jedoch in Sizilien seinen Wohnsitz genommen zu haben.[9]) Ausser seinen Gutachten scheint er keine halakhischen

---

[1]) שה"ל I 111 ($42a_{14}$) spricht er seine Missbilligung aus, dass Ješàja am Sabbath auf den Lagunen von Venedig fuhr.

[2]) שה"ל II 39. 98. Erstere Stelle ist wohl identisch mit dem von Zunz ZGL 566 citierten RGA Simḥas שה"ל II 41 — die Bezeichnung der §§ des zweiten Teils weicht in den verschiedenen Hdschr. von einander ab — das an Meïr b. Mošeh Jawan gerichtet ist; die Beziehung auf den römischen Rabbiner ist demnach nicht völlig unzweifelhaft.

[3]) שה"ל I 112 ($43a_{39}$), שמחות 48 Anfg.

[4]) Das. 71. An der entsprechenden Stelle im תניא § 14 fehlt Zidkijas Name.

[5]) Das. 3 ($2a_1$), 5 ($2a_{39.\ 44}$), 7 ($3b_{29.\ 45}$), 13 ($7a_{22}$), 15 ($8a_{10}$), 27 ($12b_2$), 218 ($97a_{22}$). Ausdrücklich nennt er ihn seinen Lehrer (מורי) 40 ($18b_{35}$), 93 ($33b_3$), vgl. 213 ($88b_{41}$).

[6]) Von Zidkija wird er מורי genannt das. 128 ($50a$), 136 Ende. 150 ($59a_{31}$), 161 ($65b_{14}$), 173, 212 ($87b_{18}$), 213 ($88b_{41}$), 218 ($93b_{17}$, $97a_{22}$, b_{20}), vgl. 99 ($36a_{10}$), wo 'מפי der Ausgabe wohl in מפי zu korrigieren ist, 296 ($139b$) sowie II 63 (s. o. S. 262) und 98.

[7]) An Jehuda שה"ל II 11, an Benjamin das. I 31 ($15b_{16}$), an Mošeh das. II 48, wo allerdings in der Buber vorliegenden Hs. die Überschrift lautet תשובת הר' מאיר בר' משה אחי (s. Buber Einltg. Anm. 35. 137). Anders lesen Zunz ZGL 515 und Luzzatto in Berliners Ozar Tob V. Ms. Cambr. 88^a liest ausdrücklich תשובת הר' מאיר ב"ר משה לר' משה אחי.

[8]) s. o. S. 262.

[9]) שה"ל I 31 berichtet er von einem Brauch in allen Gemeinden des Maghreb (ארץ מערב) sowie in allen muhammedanischen Ländern und auf Sizilien. Schorrs Mscr. hat וכאן סיקיליאה (s. Zion I 113), während ed. Buber וכאי סיקיליאה hat (ובאוסקיליאה p. $15b_{35}$ ist Druckfehler, vgl. Einltg. Anm. 36). Nichtsdestoweniger ist es höchst wahrscheinlich, dass er in Sizilien gelebt hat. Dort konnte er leicht Kenntnis von Bräuchen in nordafrikanischen und anderen unter muhammedanischer Herrschaft stehenden sowie in Gemeinden der Provence (פרנצא — שה"ל II 5) bei Buber Einltg. Anm. 35 ist wohl nur Druckfehler — die namentlich seit der Herrschaft der Anjous in engen Beziehungen zu Süditalien stand, erlangen. Vielleicht hat er übrigens Reisen gemacht, die ihn in diese Länder führten. Überraschend ist die Unterschrift des RGA in שה"ל II 48 מאיר בר' משה בהיכל המלך. Sollte Meïr am Hofe Karls von Anjou gewesen sein? Zweifellos fand die halakhische Korrespondenz mit seinen Schülern in Rom erst statt, nachdem er ihr

Schriften verfasst zu haben.[1]) Er ist auch als synagogaler Dichter hervorgetreten.[2])

Sein Schüler Jehuda b. Benjamin 'Anaw, von Späteren Jehuda יעלה genannt,[3]) hat sich ausschliesslich mit Halakha beschäftigt.[4]) Ein sicheres Datum für die Bestimmung seiner Lebenszeit bietet eine von ihm im Jahre 1247 beendete Handschrift.[5]) Er ist etwa 1215 geboren; 1280 war er noch am Leben,[6]) wenige Jahre später war er tot.[7]) Ausser Meïr ist Jizḥak von Camerino[8]) und, wie bereits erwähnt, vielleicht Šelomoh b. Sabthai sein Lehrer gewesen. Er selbst war Rabbiner der römischen Gemeinde[9]) und der Lehrer seines Vetters Zidkija.[10]) In lebhaftem Briefwechsel stand er mit Meïr b. Mošeh, Šelomoh de Trani[11]) und namentlich mit Abigdor b. Elia Khohen (Zedek) in Wien, der eine Reihe von Responsen an ihn gerichtet hat.[12]) Er vollendete den Kommentar Šelomohs zu den Šeëlthoth[13]) und schrieb einen Kommentar zu den Halakhoth des Alfasi,[14]) eine kurze Zusammen-

---

Lehrer gewesen war, nicht aber vorher, wie Zunz ZGL 515 offenbar annimmt.

[1]) Doch wäre es möglich, dass Ausdrücke wie ובשם הר"ר מאיר [בר' משה] וצ"ל מצאת — so ist die abweichende Lesart der Handschriften wohl auszugleichen — in שה"ל I 99 (36a_{23}) und מצאתי כתוב בשם הר' מאיר בר' משה das. II 5 auf ein selbständiges Werk Meïrs zu beziehen sind.

[2]) Zunz, Litg. 341, Syn. Poes. 310. 462; Landshuth, Onomasticon 167.

[3]) So in der Überschrift seines Alfasikommentars in cod. Almanzi 10 (s. Luzzatto, Hebr. Bibl. IV 54) Par. 320; in dem Kompendium des שה"ל heisst er מורי יעלה. Der Zusatz יעלה weist auf Richter 1_2 hin und enthält gleichzeitig das Akrostichon des Namens יהודה ענו למשפחת העניים (Luzzatto, Briefe S. 669). Buber (שה"ל Einltg. p. 11b) irrt demnach, wenn er annimmt, der Redaktor des Kompendiums habe Jehudas Namen unterdrückt.

[4]) Die Benennung הרופא in dem aus dem 16. Jahrhundert stammenden cod. Oxf. 911 ist wahrscheinlich nicht begründet.

[5]) s. o. S. 277.

[6]) Eine halakhische Entscheidung aus diesem Jahre in cod. Oxf. 633[6].

[7]) Im שה"ל wird er von § 266 an und in den שמחות ה' regelmässig als verstorben genannt. Auch § 207 hat die Eulogie וצ"ל, während er in den früheren §§ sowie 218 (93b_{18}) und 245 als lebend zitiert wird.

[8]) s. o. S. 375 Anm. 6.

[9]) s. o. S. 263.

[10]) שה"ל I 78. 90. 93. 102. 112. 121. 156. 185. 218. 245. 323, שמחות ה' 17. 42. 43. 44. 48. 51. II 11.

[11]) שה"ל II 112. 113.

[12]) Das. I 93. 102. 156. שמחות ה' 44. 51.

[13]) cod. Oxf. 541; s. o. S. 374.

[14]) cod. Par. 320 geschrieben 1310 von Šabthai b. Mešullam; cod. Alm. 10.

stellung der rituellen Vorschriften über das Schlachten der Tiere und über die Gebrechen, durch welche das Fleisch eines Tieres zum Genusse unerlaubt wird.[1]) Gedruckt ist von seinen Schriften nur neuerdings sein Kommentar zum Mišnahtraktat Šekalim.[2]) Schon die Wahl der Themata, noch mehr jedoch die ausserordentlich grosse Zahl der von ihm benutzten Autoren lässt erkennen, dass seine Schriften, namentlich seine halakhischen Kompendien Kompilationen sind.[3]) Aber wenngleich Jehuda kein schöpferisches Talent war, so zeugen seine Schriften von seiner gründlichen Kenntnis und ausserordentlichen Belesenheit in der halakhischen Literatur. Bemerkenswert ist es, dass er entgegen der Ansicht vieler Thalmudisten die Vorlesung einer italienischen Übersetzung des Thorahabschnittes im öffentlichen Gottesdienst verlangt mit der verständigen Begründung, dass für seine Landsleute und Zeitgenossen das Italienische als die allen geläufige Landessprache dieselbe Bedeutung habe wie einst das Aramäische, in welchem die Thargumim geschrieben sind.[4]) Kaum minder gelehrt, wenngleich für die Literaturgeschichte von geringerer Bedeutung als Jehuda ist sein Bruder Zidkija. In Rom war er Schüler Meïrs b. Mošeh;[5]) aber er verliess seine Heimat, um in Deutschland bei einem der hervorragendsten Thalmudisten jener Zeit, dem bereits erwähnten Abigdor Khohen zu studieren,[6]) an den er auch nachher wiederholt Anfragen richtete.[7]) Zidkija ist wie einst Eläzar b. Hyrkan der verkalkten Zisterne zu vergleichen, welche alles, was sie aufgenommen hat, wohl verwahrt; zu selbständigem Schaffen vermochte er sich nicht zu erheben.[8]) Nur

---

[1]) הלכ' שחיטה ובדיקה und ה' טריפות in zahlreichen Hdschr. in Oxford, Paris und Parma, ferner cod. Hamburg 193[1. 2], Alm. 66, Vat. 181, Halberst. 226, u. s. w.

[2]) In der Wilnaer Thalmudausgabe. Dass der Kommentar zur Mišnah und nicht zu dem entsprechenden Traktat des jerusalemischen Thalmuds gehört, beweist die häufige Zitierung des ירושלמי.

[3]) Steinschneider, Cat. der hebr. Hdschr. in Hamburg S. 76, Halberstam, Catalog zu cod. 226, Michael אור החיים No. 974.

[4]) שה"ל I 78 (29^{a}_{18}); s. Zunz, GV[2] 428 Anm. c, Güdemann 206. Über Jehuda s. ferner Steinschneider Cat. Bodl. 1298, Benjacob Buchst. פ' No. 597. 627. 1009.

[5]) s. o. S. 376.

[6]) s. o. S. 273.

[7]) שה"ל I 29. 113 ($44\,b_{27}$ und 45^{a}_{11})' 158. 174. 217. 225. 266, ה' שמחות 17. 29. II 40. 47. 79 (vgl. die S. 273 Anm. 1 nach Ms. Cambridge zitierten Stellen).

[8]) Ein einziges Mal wird eine selbständige Erklärung von ihm angeführt שה"ל I 218 ($94\,b_{34}$).

einige Bussgebete soll er verfasst haben.[1]) Er starb zu Beginn der achtziger Jahre des Jahrhunderts.[2]) Ein dritter, wahrscheinlich jüngerer Bruder, der Arzt Menaḥem, der Fromme genannt, befasste sich ebenfalls mit thalmudischen Studien und erteilte Unterricht.[3]) Schriftstellerisch scheint er jedoch nicht thätig gewesen zu sein.

Die Genannten werden jedoch bei weitem überragt von Benjamin b. Abraham ʿAnaw, dem bedeutendsten und vielseitigsten thalmudischen Gelehrten Roms im dreizehnten Jahrhundert, dem einzigen, dem auf manchen Gebieten eine gewisse Originalität nicht abzusprechen ist. Er war ein tüchtiger Kenner der Halakha, hatte Sinn und Verständnis für Sprachforschung, beschäftigte sich mit Mathematik und Astronomie. Dichterisch begabt, hat er eine grosse Anzahl Lieder für den öffentlichen Gottesdienst verfasst, welche nach Form und Inhalt die poetischen Erzeugnisse der römischen Dichter aus früherer Zeit bei weitem übertreffen; namentlich aus den Klageliedern spricht echte poetische Empfindung. Und zudem hat er Sinn für Humor und führt als Satiriker eine scharfe Feder. Dabei ist er in seinen Anschauungen ganz ein Kind seiner Zeit. So erörtert er ernsthaft die Frage, welche Sprachen die Engel verstehen;[4]) so erklärt er mit Bezug auf die Pesiktha, dass die zehn Lobpreisungen Gottes im Kaddišgebete den zehn Gewändern der göttlichen Majestät entsprechen,[5]) so spricht er davon, dass auch die Toten Sabbathruhe halten, d. h. dass am Sabbath nicht Gericht über sie gehalten wird[6]) u. dgl. m. Er war überhaupt nicht nur ein ausgezeichneter Kenner des Midraš und der Haggada, die er ausserordentlich häufig zitiert, sondern auch ein eifriger Verfechter der haggadischen Erklärungen.[7]) Er wendet sich scharf gegen diejenigen,

---

[1]) Zunz, Litg. 357.

[2]) Vgl. o. S. 249. Wenn diese Vermutung richtig ist, so ist er etwa gleichaltrig mit Jehuda oder um weniges älter. Hierzu stimmt auch, dass Abraham von Pesaro ihn in einem RGA seinen Gefährten (עמיתי) nennt (שה"ל II 6). Dass er mit Abraham von Pesaro persönlich verkehrt hat, folgt aus שה"ל II (Ms. Cambr. 156a), wo ein Gutachten Abrahams an Zidkija b. Abraham על יד צדקה אחי שני erwähnt wird.

[3]) s. o. S. 276 Anm. 6, 278 Anm. 8, 279 Anm. 2.

[4]) שה"ל I 282 (133 b₄ ff.); s. o. S. 295.

[5]) Das. 8 (4 b₆).

[6]) Das. 81 Anfang.

[7]) So z. B. verteidigt er in seiner Glosse zu Rašis Kommentar zu Genes. 1₃ die haggadische Erklärung; s. Berliner Pletath Soferim, hebr. Teil S. 2. Seine Erklärungen der Gebete fussen zum grossen Teil auf dem Midraš; s. z. B. שה"ל I 76.

welche die hergebrachten Gebete ändern wollen[1]), und bekämpft die Gegner der Pijutim;[2]) aber in manchen das Ceremonialgesetz betreffenden Punkten urteilt er milder.[3]) Er ist etwa um dieselbe Zeit oder nur wenig später als sein Vetter Jehuda geboren und auch ungefähr gleichzeitig gestorben.[4]) Seine Lehrer waren Meïr b. Mošeh,[5]) Joab, Daniel und Jiẓḥak von Camerino, vielleicht auch Šelomoh b. Šabthai.[6]) Zahlreiche Anfragen richtete er an Abigdor Khohen. Für die hohe Wertschätzung, deren dieser Gelehrte sich bei seinen italienischen Glaubensgenossen erfreute, ist es bezeichnend, dass Benjamin ihm ein Gutachten seines Lehrers Meïr zur nochmaligen Prüfung und Entscheidung vorlegte.[7]) Mit hoher Achtung spricht er auch von Ješája b. Mali de Trani,[8]) wenngleich er mehrfach seine Erklärungen und Entscheidungen bekämpft.[9])

Benjamin trat literarisch zuerst im Jahre 1239 hervor, als Nikolaus Donin im Lateran die Verurteilung des Thalmuds und die Verfolgung der Juden durchzusetzen suchte. Die erfolgreichen Wühlereien des Apostaten und ebenso Jahrzehnte später die Einführung des Judenflecks und die Schändung des jüdischen Friedhofes in Rom veranlassten ihn zu Klageliedern, welche dem tiefen Schmerz über die erlittene Unbill und dem innigen Herzenswunsche um Herbeiführung besserer Zeiten lebendigen Ausdruck leihen.[10]) Eine grosse Anzahl gottesdienstlicher Dichtungen sind in Handschriften und Ausgaben des römischen Maḥzors enthalten.[11]) In einem Lehrgedicht, dessen einleitende Verse auf des Verfassers Bekanntschaft mit der maimunischen Philosophie schliessen lassen,[12]) giebt er in Form von lose an einander gereihten

---

[1]) Das. 128 (50 b 2).

[2]) Das. 28 (13 a 34).

[3]) Das. 151.

[4]) Im שה"ל wird er von § 255 an als vestorben angeführt. Die einzige entgegenstehende Stelle ist § 271. Entweder ist hier נר"ן oder § 255 צ"ל ein Irrtum. Die Gleichaltrigkeit mit Jehuda ergiebt sich daraus, dass beide dieselben Lehrer hatten, sowie aus Benjamins Auftreten im Jahre 1239.

[5]) s. o. S. 376.

[6]) s. o. S. 374.

[7]) שה"ל I 31 (16' a 4). Respp. Abigdors an Benjamin ferner das. 5 (3 a 1). 129 (51 a 43). 159 (63 b 4). 218 (93 a 2. 99 a 32).

[8]) Das. 153 (60 a 10) nennt er ihn הרב (ohne Hinzufügung des Namen); ebenso 218 (97 a 7).

[9]) Das. I 2 (1 b 24). 207 (84 a 20). 234 (108 b 4).

[10]) S. o. S. 235 ff. 240. 244.

[11]) s. Zunz, Litg. 352 ff.

[12]) Die von ihm verwandten Ausdrücke zum Preise Gottes und zur Schil-

Sittensprüchen in engem Rahmen eine vollständige praktische Sittenlehre.[1]) Eine ähnliche Tendenz verfolgt sein satirisches Schriftchen מושא גיא חזיון, das zu den besten Schriften dieser Art aus dem Mittelalter gehört, in welchem er namentlich die Überhebung derjenigen scharf tadelt, die sich ihrer vornehmen Abstammung rühmen.[2]) Weniger Originalität zeigen seine halakhischen Schriften. Dass er eine Autorität auf halakhischem Gebiete war, zeigen die zahlreichen Anführungen in dem Ritualwerke seines Bruders Zidkija, für welches Benjamins schriftliche und mündliche Erklärungen und Entscheidungen eine der Hauptquellen bilden. Er glossierte in der von ihm geschriebenen Handschrift den Śeëlthothkommentar des Śelomoh b. Śabthai[3]) und überarbeitete das Buch יראים Eliėzers von Metz, das nur in dieser von Benjamin herrührenden verkürzten Form bekannt geworden ist.[4]) Er selbst verfasste ein nach Materien geordnetes Ritualwerk ידידות ה'.[5]) In diesem Werke oder in dem von Benjamin verfassten Siddur[6]) waren vermutlich sein Kommentar zur Pesaḥhaggada, der von Zidkija sehr stark benutzt ist, und seine Regeln über die Schlachtung enthalten.[7]) Der Erklärung liturgischer Stücke, und zwar der alphabetischen aramäischen Stücke für das Wochenfest ist sein אלפביטין פי' gewidmet.[8]) In diesem Kommentar wie in seinen halakhischen Schriften giebt er eine grosse Anzahl von Worterklärungen. Zur Erklärung zieht er das Italienische und Lateinische,

---

derung seiner Eigenschaften erinnern zum Teil wörtlich an Maimunis 13 Glaubensartikel und kehren in 'Immanuels Gedicht אפתח בכנור על עלטות שיר (Maḥb. IV 37 ff.) und in dem bekannten Jigdal wieder.

[1]) שערי עין חיים in einem Prager Druck und neuerdings veröffentlicht von Berliner, Kobez al-jad I 71 ff. Die Erwähnung einer Schrift קריית עז von Benjamin (Zunz, Litg. 352) findet sich nicht darin.

[2]) ed. Riva 1560, Lemberg 1860; s. Steinschneider, Hebr. Bibl. IV 57.

[3]) s. o. S. 374.

[4]) ed. Venedig 1566. Krakau 1612. Zolkiew 1804. Wilna. Das Original existiert nur in der einen Hdschr. cod. Par. 1309.

[5]) Erwähnt im ס' יראים Vorr. und ה' שבת.

[6]) Der Siddur erwähnt am Rande einer Pariser Hs.; s. Zunz, Ritus 30.

[7]) ה' שחיטה in vielen Hdschr. des röm. Maḥzors, z. B. cod. Par. 604. 609 611. 620. 621.

[8]) cod. Jews' Coll. (London) 6[8] (Cat. Neubauer); von Dukes נ"א II 199, Steinschneider Cat. Bodl. 2769 und Neubauer seinem Bruder Zidkija zugeschrieben. Jellinek קונטרס המגיד 29 hat darauf aufmerksam gemacht, dass wie bereits Dukes erwähnt, der Verf. seinen Bruder Zidkija zitiert; er hält den Kommentar für Benjamins Werk. Nach Schechters brieflich ausgesprochener Meinung ist Jellineks Ansicht die richtige. (Seinen Vetter Jehuda nennt er ausdrücklich אחי שני).

das er als „grammatica“ bezeichnet,[1]) sowie das Griechische und Arabische heran.[2]) Von den hebräischen Grammatikern führt er Saʿadia und Menaḥem b. Seruk an.[3]) Zu den biblischen Kommentaren Rašis schrieb er einige Glossen.[4]) Seine mathematischen und astronomischen Kenntnisse hat er in einer kleinen Schrift über Kalenderregeln verwertet, die er zum praktischen Gebrauch mit Tabellen und Memorialversen und einer kurzen Zusammenfassung der Kalenderregeln in den „14 Pforten“ ausgestattet hat. Das Schriftchen ist nach 1276 verfasst.[5])

Für die Geschichte der jüdischen Literatur hat eine grössere Bedeutung als Benjamin sein jüngerer Bruder Zidkija erlangt, obgleich er ihm an Geistesgaben bei weitem nachstand, namentlich nicht die Vielseitigkeit seines älteren Bruders besass. Zidkijas Geburt fällt kaum vor 1225; im Jahre 1297 war er noch am Leben,[6]) drei Jahrzehnte später waren bereits seine drei Söhne tot.[7]) Wahrscheinlich versah er das Amt eines Rabbiners.[8]) Seine Lehrer waren in Rom Meïr b. Mošeh, sein Vetter Jehuda b. Benjamin[9]) und Nathan b. Menaḥem, von Späteren der Fromme genannt,[10]) der nur durch wenige Zitate in Zidkijas Werken bekannt ist.[11]) Wie sein gleichnamiger

---

[1]) s. o. S. 299.

[2]) פי׳ אלפ׳ S. 152 אנגלי מרומא ital. angeli; das. 162b או יש לפרש לקלס (ecclesia) בית כנסיה שלהן והוא לשון לעז איקלסיאה, ferner שה״ל I 218 (92b$_{12}$). Jellinek a. a. O. ist der Ansicht, dass Benjamin Griechisch verstanden habe. Die arabische Erklärung hat er vermutlich aus ʿArukh Art. הנדבי entnommen.

[3]) s. Dukes a. a. O.

[4]) Berliner, Raši 374; Pletath Soferim 12, hebr. 2 ff.; Magazin VII 13.

[5]) Es ist später mehrfach benützt und bearbeitet worden unter dem Titel סדר העבור oder סוד העבור, s. Luzzatto, Briefe S. 664. 669. Die Abfassungszeit stellt Luzzatto das. 665 mit vollem Recht zwischen 1276 und 1294 fest. Bestätigt wird dies noch durch cod. Par. 620, der die Kalenderregeln für die Jahre 1269—1294 enthält. Die späteren Bearbeiter haben zum Teil Benjamins Memorialverse wörtlich übernommen. Die Kalenderregeln und namentlich die י״ד שערים sind in einer Reihe von Maḥzorhandschriften erhalten.

[6]) cod. Leipz. 15.

[7]) ʿImmanuel, Maḥb. XXIII 230a$_{38}$.

[8]) In cod. Oxf. 659 wird ein nach Vorschrift Zidkijas nach römischem Brauche abgefasstes Formular eines Scheidebriefes aus dem Jahre 1284 erwähnt. (Neubauer bei Buber שה״ל Einltg. p. 3b).

[9]) s. o. S. 376. 377.

[10]) תניא 35 (ed. Mantua 33a).

[11]) שה״ל I 180 (71a$_{36}$), Zidkijas Glossen zu Ješ. d. Tr. ניטוקי חומש zu Exod. 21$_{15}$—$_{17}$ bei Azulai פני דוד. Nathans Erklärung stimmt genau mit der von Ibn ʿEzra z. St. angeführten Erklärung Saʿadias. Zur Zeit der Abfassung des שה״ל war Natban bereits tot.

Vetter suchte auch er thalmudische Belehrung in Deutschland, wo damals die halakhische Wissenschaft in höchster Blüte stand. Er war in Würzburg Schüler des R. Jakob und vielleicht auch in Wien Abigdors Schüler.[1]) In lebhafter Korrespondenz stand er mit Abraham b. Josef von Pesaro,[2]) mit Abigdor und mit Meïr b. Barukh von Rothenburg. Der Briefwechsel mit dem letzteren Gelehrten lässt die ausserordentliche Hochachtung erkennen, welche beide Korrespondenten für einander hegten; Meïr scheint es jedoch verübelt zu haben, dass Zidkija gegen seine Ansicht Einwendungen erhob, wenigstens blieben mehrere von Zidkija an ihn gerichtete Briefe mit ausführlicher Begründung seines Widerspruchs unbeantwortet.[3]) Ganz besondere Verehrung zollte jedoch Zidkija wie alle seine italienischen Zeitgenossen dem älteren Ješàja de Trani. Zu seinem Pentateuchkommentar verfasste Zidkija noch in hohem Alter, im Jahre 1297, Glossen, die noch im Originalmanuskript vorhanden sind.[4]) Überaus häufig zitiert er ihn in seinem Ritualwerke שבלי הלקט (Ährenlese), in dem er wiederholt seitenlange Stücke aus Ješàjas Schriften anführt.[5]) Die „Ährenlese", ein vollständiger Codex des Ritualgesetzes, ist Zidkijas erstes Werk.[6]) Dieses Werk, wie der Verfasser selbst in der Vorrede bemerkt, im wesentlichen eine Kompilation aus älteren Ritualwerken, so namentlich Rašis Pardes, Alfasis Halakhoth, Jizḥak b. Abba Maris 'Asereth ha-Dibberoth, ferner den Halakhoth Gedoloth und Zeraḥja ha-Lewis Maor, sowie aus Thalmudkommentaren und Rechtsgutachten älterer und jüngerer Autoren, hat infolge seiner systematischen Zusammenstellung und der trotz der genauen Angabe der Streitpunkte und abweichenden Anschauungen kurzen Form bald eine grosse Bedeutung erlangt. Des Verfassers eigene Ansicht tritt verhältnismässig überaus selten hervor; dafür ist die Zahl

---

[1]) s. o. S. 273. Einen ferneren Hinweis auf einen persönlichen Verkehr Zidkijas mit Abigdor enthält שה"ל I 355 (161$^{a}_{27}$ ff.); והוספתי לשאול מלפני הר"ר אביגדור כ"ץ ז"ל .... והראה לי התוספתא ... והשיב לי וכו'. Die von Buber Einltg. Anm. 99 vorgeschlagene Änderung ווירצבורק an Stelle von גירצבורק (גוירצבורג) ist überflüssig. Zidkija giebt den Namen so wieder, wie er ihn als Italiener aussprach; vgl. auch רוטונבורגו in שה"ל II 172 (s. Buber, Einltg. Anm. 15).

[2]) שה"ל I 93 (33$^{b}_{30}$). 102 (36$^{b}_{40}$). II 92.

[3]) Das. II 172; s. Buber, Einltg. Anm. 15.

[4]) cod. Leipz. 15; s. Azulai פני דוד; Buber Einltg. Anm. 30.

[5]) Das gilt auch für den II. Teil; s. Güdemann 193. Ješàja, der a 1272 bereits tot war (s. Azulai שה"ג Buchst. י' 393) wird ausnahmslos bereits in der Vorr. als verstorben citiert.

[6]) s. das Nachwort p. 168^{a} הנה הבאתי את ראשית פרי קדש הילולים

der zitierten Autoritäten eine ausserordentlich grosse.[1]) Er kommt sich selbst den grossen Gelehrten gegenüber wie ein Zwerg vor, und wagt es nur deshalb sein Werk zusammenzustellen und bisweilen die Ansichten hervorragender Autoritäten zu berichtigen, weil er als ein Späterer, auf ihren Schultern stehend, trotz seiner Winzigkeit einen weiteren Blick habe als jene.[2]) Mit bewunderungswürdigem Fleisse und einer aussergewöhnlichen Belesenheit in der halakhischen Literatur hat Zidkija sich bemüht, in diesem Werke, das in 12 Kapitel, „Beete" (ערוגות) genannt, mit insgesamt 372 Paragraphen („Ähren" שבלים) zerfällt,[3]) in möglichst knapper Form eine vollständige Zusammenstellung sämtlicher Vorschriften des Zeremonialgesetzes zu geben. Alle Vorschriften über Gebete und Benediktionen, über Sabbath und Festtage sind in dem Buche zusammengestellt, das durch seine Berichte über die in verschiedenen Gemeinden aller Länder in Übung befindlichen Bräuche von hohem kulturhistorischen Wert ist; das Kapitel über das Pesaḥfest enthält einen ausführlichen Kommentar der Pesaḥhaggada (§ 218), der zum grossen Teile dem Werke seines Bruders Benjamin entnommen ist. Aber trotz des Strebens nach Vollständigkeit waren, da der Verfasser von dem Ritual für die öffentliche und private Andacht ausgegangen war, ganze Partien des Zeremonialgesetzes unberücksichtigt geblieben, die er nunmehr einzeln behandelte und die alsbald auch als Anhang zum שבלי הלקט angesehen wurden. Dahin gehören namentlich das umfangreiche Kapitel über die Trauergebräuche (euphemistisch הלכות שמחות genannt), die Kapitel über Beschneidung, sowie über Schlachtregeln und zum Genusse verbotene Tiere. Von den beiden kleineren Abschnitten über die Schaufäden und über die Phylakterien ist der erstere fast vollständig, der letztere zum grossen Teile Rašis Pardes entlehnt.[4]) Eine zweite Ergänzung

---

[1]) Das von Buber auf S. 4^{b}—11_{a} der im allgemeinen sehr verdienstlichen Einleitung zu seiner unter dem Titel שבלי הלקט השלם (Wilna 1886) veranstalteten Ausgabe des „ersten Teils" und des Anhangs gegebene Verzeichnis der zitierten Autoren und Werke bedarf mehrfacher Ergänzungen und Berichtigungen. Von den hervorragenden Zeitgenossen ist fast nur Šelomoh b. Addereth nicht erwähnt. Auffallend ist es, dass Maimonides nur im Anhang zum ersten und im zweiten Teile zitiert wird, jedoch nicht in dem eigentlichen Werke.

[2]) Ende der Vorrede.

[3]) Daher das Zeichen שב"ע השבלים הטובות (mit Bezug auf Genes. 41_{24}) am Ende des Inhaltsverzeichnisses und am Schlusse des ganzen Werkes (165_{a}).

[4]) Dass alle diese Abschnitte nicht eigentlich zum שה"ל gehören, erhellt aus Folgendem: 1) Die Zahl 372, welche durch die Beziehung auf Genes. 41_{24} gefordert wird, wird in den 12 Kapiteln erreicht. 2) Die Kapitel des Anhangs sind in dem

gab er in einem grossen Werke, das namentlich Rechtsfragen, Vermögens- und Eherecht, und in seinen ersten Abschnitten die Speisegesetze behandelt und eine grosse Anzahl von Responsen enthält. Der Titel dieses, in manchen Handschriften nach den ersten Kapiteln fälschlich איסור והיתר genannten Werkes ist unbekannt.[1]) Die Abfassung des שבלי הלקט ist in die erste Hälfte der achtziger Jahre,[2]) die Abfassung des anderen Werkes (II. Teil) in die Mitte oder die zweite Hälfte des letzten Jahrzehnts des dreizehnten Jahrhunderts zu setzen.[3])

Zidkijas Werk ist erst vor einem Jahrzehnt durch den Druck veröffentlicht worden. Aber schon frühzeitig waren Bearbeitungen, richtiger Kürzungen, die freilich vielfach nicht als solche erkannt wurden, bekannt. Die eine etwa um $^2/_3$ gekürzte und mannigfach verstümmelte Bearbeitung hat den Titel und die Einteilung des Buches in 12 Kapitel, die allerdings hier nur in 121 §§ zerfallen, beibehalten.[4]) Eine zweite Bearbeitung, nach dem ersten Worte des Textes תניא

Inhaltsverzeichnis des Werkes nicht mit aufgeführt; jedes einzelne hat ein eigenes Inhaltsverzeichnis und eigene Nummerierung. 3) Am Schlusse des § 372 nach dem Schlussgedicht zum 12. Kapitel sagt Zidkija ausdrücklich נשלם ס' שבלי הלקט und knüpft hieran ein längeres Schlusswort. 4) In ה' שמחות 13 verweist er ausdrücklich auf sein Werk שה"ל (173$^a_{13}$ ונוסח תשובתו כתבתי בס' שבלי הלקט הלכה קצ"ב; das. 173$^a_{17}$ וראיותיו כתבתי בשבלי הלקט). 5) Die ה' שחיטה haben eine eigene Vorrede in Reimprosa, und § 1 beginnt mit den Worten יתברך הבורא אשר בחר בישראל מכל האומות וטרוב חיבתן גור עליהן מצות וחוקים וציום שלא לאכל נבילות וטריפות וכו'. Sie bildeten also eine eigene Schrift, die wahrscheinlich auch getrennt veröffentlicht worden ist. Die ה' שחיטה und ה' טריפות finden sich auch getrennt in cod. Oxf. 633$_{3.\ 4}$. S. auch Buber Einltg. 1^b. Der Bearbeiter des תניא hat einen Teil dieser angehängten Kapitel und einiges aus dem 2. Teile des שה"ל dem von ihm bearbeiteten eigentlichen Werke eingefügt.

[1]) Azulai und nach ihm Buber bezeichnen es als 2. Teil des שה"ל, obgleich letzterer selbst auf das Unrichtige dieser Benennung aufmerksam macht. Denn II 6 (Ms. Cambr. 20 a) heisst es וכבר כתבתי תשבותיו וראיותיו בס' שבלי הלקט. Des bequemeren Zitierens wegen habe ich es ebenfalls unter diesem Titel angeführt. Die angeführten Stellen aus dem 2. Teile, der nur in englischen Bibliotheken handschriftlich vorhanden ist, stammen aus den von Buber in der Einleitung gegebenen Notizen, vereinzelte Bemerkungen aus dem allerdings anscheinend ziemlich fehlerhaften cod. Add. 653 der Universitätsbibl. in Cambridge verdanke ich der Güte des Herrn Prof. Schechter. Auf die Abweichungen in der §§-Einteilung der Handschriften hat Buber Einl. Anm. 35 aufmerksam gemacht.

[2]) s. o. S. 377 Anm. 7, S. 379 Anm. 2, S. 380 Anm. 4.

[3]) שה"ל II 67 bringt er nach einem Buche einen Bericht über ein kommnis in Mainz im Jahre 1293; s. Buber Einltg. Anm. 23.

[4]) Näheres s. bei Buber Einltg. § 9 (11^{b}f.).

oder תניא רבתי genannt, welche die Bestimmungen des שה״ל zum Teil in anderer Reihenfolge und Anordnung, durchweg aber stark gekürzt wiedergiebt, ist das Werk eines Plagiators. Derselbe, wahrscheinlich Jeḥiel mit Namen, führt wiederholt das Buch שה״ל und seinen Verfasser Zidkija b. Abraham in derselben Weise an wie andere Quellen, aus denen er geschöpft haben will. Thatsächlich enthält Thanja mit Ausnahme einer einzigen wahrscheinlich von dem Bearbeiter herrührenden ganz kurzen Interpolation nichts, was nicht im שה״ל enthalten ist.[1]) Demzufolge galt תניא lange für ein selbständiges Werk, während das Original des שבלי הלקט fast unbekannt blieb. Einen dritten Auszug aus Zidkijas Werk, und zwar aus beiden Teilen, der unter dem Titel מעשה הגאונים fälschlich für ein eigenes Werk Zidkijas galt, enthält eine Handschrift in Oxford.[2])

Poetische Begabung scheint Zidkija völlig gefehlt zu haben; denn die Einleitungs- und Schlussgedichte seiner Werke und ihrer einzelnen Kapitel machen auf poetischen Wert keinen Anspruch. Dagegen hat sein älterer Bruder Mošeh zur Zeit der Doninschen Machinationen zwei Seliḥoth verfasst — andere sind wenigstens nicht bekannt — welche sich denjenigen Benjamins würdig an die Seite stellen können.[3]) Auch auf thalmudischem Gebiete war er bewandert;[4]) schriftstellerisch scheint er jedoch nicht thätig gewesen zu sein. Ausser den Genannten werden als Thalmudisten in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts noch genannt Lewi, der mit Benjamin b. Abraham verkehrte,[5]) Simḥa, vermutlich der römische Rabbiner am Ende des Jahrhunderts,[6]) ferner zwei junge Männer, die mit Zidkija im Verkehr standen, Mošeh b. David, der in Deutschland studiert hatte,[7]) und David, von dem Zidkija die eigentümliche Ansicht gehört hat, dass, wer seiner früheren Gewohnheit entgegen am Neujahrsfeste nicht faste, in demselben Jahre sterben müsse.[8]) Mošeh b. Benjamin, der wiederholt Anfragen an Abigdor

---

[1]) s. die treffliche Abhandlung bei Buber das. § 10 ff. (12_a ff.).

[2]) cod. Oxf. 659; s. Neubauer bei Buber a. a. O. 3a.

[3]) Zunz, Litg. 357; s. o. S. 235. 237.

[4]) שה״ל II 48; s. o. S. 376 Anm. 7; s. Landshuth, Onomasticon 213.

[5]) שה״ל I 2 ($1b_7$), als חבר bezeichnet.

[6]) Das. 155; s. o. S. 283 und weiter.

[7]) Das. 113 ($45a_{19}$); s. o. S. 273.

[8]) Das. 284; s. o. S. 294. שה״ל II 147 בן דקדק בחור אחד ושמו ר' דוד, wohl identisch mit Ms. Cambr. 86b כך תיקן וכו'. Vielleicht war auch Elḥanan b. Šelomoh (Zidkija טילה ה' 4 ($188a_{14}$)) ein Römer.

Khohen richtete,[1]) ist vielleicht Zidkijas Neffe und identisch mit dem Arzt, der 1292 eine Abschrift von Ibn ʿEzras Kommentar vollendete.[2]) Auch ein ungenannter Enkel Zidkijas b. Abraham — demnach etwa 1325 — soll eine halakhische Schrift verfasst haben.[3])

In völlig anderer Richtung bewegen sich die Studien Benjamins b. Jehuda, dem von allen bisher genannten Gelehrten des dreizehnten Jahrhunderts nur Benjamin b. Abraham in gewisser Hinsicht geistesverwandt ist. Er ist der hervorragendste Vertreter der damaligen grammatisch-exegetischen Schule in Rom. Erst ein volles Jahrhundert nach Ibn ʿEzras römischem Aufenthalt zeigen sich die Einwirkungen seiner Thätigkeit in Rom; fast gleichzeitig hatten auch die Schriften der Kimḥiden Eingang gefunden. Freilich fand das Studium der Grammatik in Rom nur verhältnismässig wenig Anhänger, und auch von diesen brachten es viele wegen der falschen Methode, die zur Anwendung kam, nicht gar weit.[4]) Ziemlich gleichzeitig waren zwei Männer, wahrscheinlich beide der Familie ʿAnaw angehörend, als Grammatiker und Exegeten thätig. Schriftstellerisch sind allerdings beide nicht hervorgetreten. Der ältere von beiden scheint Benjamin b. Joab gewesen zu sein, der als Nakdan (Punktator) bezeichnet wird. Für die Richtung seiner Studien sind die Handschriften, in denen sich sein Name findet, charakteristisch. Er schrieb 1284 Ibn ʿEzras Pentateuchkommentar ab, und eine Thargumhandschrift vom Jahre 1292 nennt ebenfalls seinen Namen.[5]) Er ist aller Wahrscheinlichkeit nach der Lehrer, welcher ʿImmanuel in die biblische Wissenschaft eingeführt hat.[6]) Ein zweiter

---

[1]) עה"ל I 112 (43a,40). II 46.

[2]) s. o. S. 276. 278. Dass er nicht ein Vetter Zidkijas ist, hat Schorr, Zion I 111 Anm. 22, wie Zunz bei Landshuth, Onomast. 213, selbst zugiebt mit Recht nachgewiesen. Schorr stützt sich dabei namentlich darauf, dass der Vater Mosehs, Benjamin, als noch lebend bezeichnet wird. Bubers Einwendungen (Einltg. Anm. 35) könnten nur dann begründet erscheinen, wenn die Existenz eines Vetters Zidkijas, namens Mosèh, anderweitig bekannt wäre. Die Bemerkung ר' משה אחיו ist jedoch wohl auf Zidkijas, auch sonst bekannten Bruder zu beziehen.

[3]) cod Halberst. 322 enthält חלקים [sic] מהלכות עבודו של השבועי בשקי.

[4]) Benjamin b. Jehuda מכבש (מקרשה) Vorr.; vgl. auch Zerahja b. Jishak Komm. zu Hiob 18,20.

[5]) s. o. S. 278 und 333 Anm. 5.

[6]) Mahb. XXVIII 262a,25. Mit Recht bemerkt Berger, R. Benjamin b. Jehuda (Sonder-Abdruck aus Berliners Magazin 1889) S. 13 Anm. 1, dass Zunz' Bemerkung, ʿImmanuels Lehrer habe Joab geheissen (Ges. Schr. III 168), ein übrigens vielfach nachgeschriebener Irrtum ist und dass Immanuels Lehrer Benjamin geheissen hat. Auf der folgenden Seite konfundiert er jedoch ʿImmanuels Lehrer Benjamin mit

Vertreter dieser Wissenschaft ist Joab b. Benjamin b. Šelomoh, vielleicht der Schwiegersohn des Šabthai b. Mathithja.[1]) Durch Abschriften, welche seine Schüler für ihn angefertigt haben, ist es gesichert, dass er in den Jahren 1280—1304 als Lehrer wirkte. Demnach muss er bereits in verhältnismässig jungen Jahren seine Lehrthätigkeit begonnen haben.[2]) Zu seinen Schülern gehörten Jekuthiel b. Jehiel b. Jekuthiel b. Benjamin Rofe, Mošeh b. Ḥajjim, vielleicht auch Zidkijas Neffe Mošeh ha-Rofe b. Benjamin.[3]) Der bedeutendste unter seinen Schülern, der auch den Lehrer bei weitem überragte, war jedoch Benjamin b. Jehuda.[4])

Benjamin entstammte der Familie Bozecco,[5]) die, wenn man dem Berichte einer Handschrift trauen darf, als ein Zweig der 'Anawim anzusehen ist.[6]) Vielleicht hat sich jedoch der Schreiber durch die auch bei den 'Anawim wiederholt vorkommenden Namen Benjamin und Jehuda irre führen lassen.[7]) Die Familie führte ihren Namen wahrscheinlich von einem kleinen Städtchen, ihrem ursprünglichen Wohnsitze, den sie später verliess, um nach Rom zu übersiedeln; die Bozecco-

---

dem Zeitgenossen Jehuda Romanos, als dessen Geburtszeit er selbst 1285—90 angiebt!

[1]) Zunz, Ges. Schr. III 168 auf Grund von 'Imman. Maḥb. XXVIII (ed. Berl. 268); dagegen nennt ed. Willheimer 230 a_{33} Šabthais Schwiegersohn Joel.

[2]) Joab ist der Enkel Šelomohs b. Šabthai, der im zweiten Viertel des Jahrhunderts als Thalmudlehrer in Rom wirkte; s. o. S. 374 f.

[3]) s. o. S. 278 Anm. 2. 11. 15.

[4]) Benjamin nennt in dem Einleitungsgedicht zu seinem מבוא (cod. Halberst. 157) seinen Lehrer Joab. Bacher REJ X 130, Berger 12 Anm. 8.

[5]) Cod. Angel. 54 [5] wird er בניתין בר יהודה טמשפחת הברצקי, genannt (Catal. dei cod. orient etc. I 103) offenbar ein Schreib- oder Lesefehler wie מציקי, s. o. S. 299; Berliner, Magazin I 53, liesst richtig בוציקי.

[6]) cod. Par. 214 [3] בניתן ב"ר יהודה נ"ע טטשפחת העניים טרוטה. Sollte diese Bemerkung richtig sein (vgl. Steinschneider Hebr. Bibl. XVIII 110), so wäre Benjamin dem Zweige der 'Anawim zuzuweisen, der sich Bethel nannte, indem man mit Bacher (a. a. O. 123) die Abbreviatur הב"א in הבית אלי auflöst (s. auch o. S. 332 f.). Vielleicht ist sie jedoch in diesem Falle mit Berliner, Pletath Soferim 11, in הצעיר בבית אבי aufzulösen. Die Abkürzung בל"ין, die immer nur dem Namen seines Vaters folgt, ist wohl mit Recht von Steinschneider als ברכות לראש צדיק erklärt worden (Hebr. Bibl. XVIII 106). Vielleicht ist auch בל"ב richtig und dann aufzulösen in בניתן לבית בוציקו mit Wiederholung des Namens wie יעלה (s. o. S. 377 Anm. 3). כל"ב, כלב"י, בלג u. dgl. sind offenbare Korruptelen.

[7]) Bergers Vermutung (S. 12), dass er der Sohn Jehudas b. Benjamin 'Anaw sei, ist unhaltbar. Jehuda starb ca. 1280—85, etwa 70 Jahre alt.

synagoge in Rom ist wohl von dieser Familie gegründet.[1]) Ausser Benjamin und wahrscheinlich seinem Sohne Jehuda[2]) sind nur noch Menaḥem und sein Sohn Šabthai als Glieder dieser Familie bekannt.[3]) Benjamin war ein älterer Zeitgenosse Jehuda Romanos, ist demnach in der zweiten Hälfte des neunten Jahrzehnts geboren.[4]) Er erteilte Unterricht in der Grammatik und Exegese;[5]) um 1330 war er noch am Leben.[6]) Das ist alles, was wir über sein Leben wissen. In einem schönen Lobgedicht preist 'Immanuel überschwänglich die wissenschaftlichen Verdienste der beiden Freunde. Dem Philosophen Jehuda stellt er als Gegenbild, gleichsam als Ergänzung, die Gestalt Benjamins gegenüber, der alle Gebiete der exakten Wissenschaft mit vollendeter Meisterschaft beherrsche. Nach 'Immanuels Worten war er Meister in den verschiedenen Gebieten der Mathematik und Naturwissenschaft; er kannte die Verbindungen der Elemente, die Formen und Lebensgewohnheiten aller Lebewesen. Er war ein tüchtiger Grammatiker und ein vorzüglicher Kenner der heiligen Schrift, ein Mann, der sich

---

[1]) s. o. S. 261. 341.

[2]) s. o. S. 276.

[3]) Maḥb. XXVIII $230^{a}{}_{40}$. Menaḥem ist vermutlich der in Benjamins Glossen zu Ješ. 33_{6} genannte Onkel Benjamins (s. Halberstam, Letterbode VII 133. 147; Steinschneider, Hebr. Bibl. XVIII 110). Vielleicht ist er identisch mit dem 1289 lebenden Menaḥem b. Benjamin b. Menaḥem s. o. S. 277 Anm. 12), was durch die Übereinstimmung des Namens Benjamin für Grossvater und Enkel nahe gelegt wird, oder mit Mennaḥem b. Mošeh b. Benjamin, dem Grossvater von Jehuda Romanos Schüler Mošeh b. Šabthai (s. o. S. 278 Anm. 9), worauf der Name seines Sohnes deuten könnte.

[4]) 'Immanuel preist Jehuda und ihn als Genossen und Freunde (Maḥb. XII 94 ff.). Dass er älter war als Jehuda folgt daraus, dass seine Kommentare zu Prov. und Chron. sich bereits in dem im Frühjahre 1312 geschriebenen cod. Rossi 728 finden. Bergers Zweifel (S. 9 Anm. 4) an der Identität des hier von 'Immanuel gepriesenen Jehuda mit Jehuda Romano und alle darauf gegründeten Folgerungen sind hinfällig. Sie beruhen auf der völlig verkehrten Identifizierung des in Maḥb. XII genannten Jehuda mit dem Kap. XIII Anfang genannten Dichter, der ja ausdrücklich Jehuda Siciliano genannt wird! Der Beiname גור אריה beweist nichts für die Identität der beiden Jehuda; er wird auf Grund von Genes. 49_{9} einem jeden Jehuda, der gepriesen wird, als Ehrentitel beigelegt.

[5]) Vgl. das Schlusswort seines Mabo; s. w.

[6]) 'Immanuel nennt ihn im letzten Kap. der Maḥberoth nicht als verstorben — der dort genannte Benjamin ist 'Immanuels Lehrer B. b. Joab (s. o. S. 387) — er würde zweifellos dem so hochgepriesenen Manne einen Platz im Paradiese angewiesen haben, wenn er nicht noch unter den Lebenden geweilt hätte.

unablässig bemühte, seine Kenntnisse zu vermehren; aber er war auch ein scharfer Satiriker und Sittenprediger. Vielleicht ist die Annahme gerechtfertigt, dass er in der römischen Synagoge Predigten gehalten hat.[1])

Die literarischen Spuren von Benjamins Thätigkeit weisen fast ausschliesslich auf die Exegese und die hebräische Grammatik hin.[2]) Noch vor 1312 verfasste er einen Kommentar zur Chronik, da dies Buch, wie er bemerkt, von den Erklärern völlig vernachlässigt sei,[3]) und zu den Sprüchen Šelomohs. In der Einleitung zu letzterem betont er, dass dies Buch bisher von allen Erklärern haggadisch behandelt sei und dass man die einfache, schlichte Erklärung völlig ausser Acht gelassen habe.[4]) Er selbst bemüht sich in der That, stets den einfachen Wortsinn zu ermitteln, häufig auf Grund grammatischer Erörterung. Wiederholt zitiert er Ibn 'Ezra, Ibn Gannâḥ und Kimḥi.[5]) Ausser den genannten Kommentaren rührt von ihm die Ergänzung zu Ješâja de Tranis unvollendet gebliebenem Kommentar zu den Königsbüchern her.[6]) Ausserdem gehören ihm wahrscheinlich eine Reihe von kurzen Glossen zu den meisten biblischen Büchern an, die indes vielleicht von einem seiner Schüler zusammengestellt worden sind.[7]) Der in einigen Handschriften Josef Karas Namen tragende Kommentar zu 'Ezra und Neḥemia, den man Benjamin zugeschrieben hat, rührt sicher nicht von ihm, sondern von einem älteren Autor, wahrscheinlich dem Verfasser des pseudosaâdianischen Kommentars zu Daniel, her.[8]) Seiner Lehrthätigkeit verdankt ein kleines

---

[1]) Vgl. בנימן יורה חטאים in dem Gedichte Maḥb. XII 95 unten.

[2]) Einige Gedichte mathematischen Inhalts von Benjamin sollen in cod. Par. 214[3] enthalten sein. Ob die liturgischen Dichtungen in cod. Rossi 1205[1] ihm angehören, ist zweifelhaft; Zunz, Litg. 545.

[3]) cod. Rossi 308[1]. 691. 728[3], Par. 214[3], Oxf. 221[2]. 364[1]. 714[3], Angel. 54[5].

[4]) cod. Rossi 308[4]. 728[1], Angel. 54[5], Oxf. 221[5]. 364[4] Münch. 60.

[5]) s. hierüber Mathews in Letterbode VI 190; Berger 28 ff.

[6]) cod. Angel. 1[7] geschrieben 1326 von Menaḥem Zemaḥ.

[7]) s. Zunz, הפליט 9; Matthews, Letterbode IV 1—6; Halberstam (Sonderabdruck aus Letterbode VII). Die Abbreviatur זא"ב, mit welcher die einzelnen Glossen eingeführt werden, ist mit Berliner (Hebr. Bibl. XIV 69) in זאת אמר בנימן aufzulösen, wobei zu beachten ist, dass זאב eine Anspielung auf den Namen Benjamin enthält (vgl. Genes. 49_{27}).

[8]) cod. Münch. 60 nennt Benjamin, cod. Sarav. 27 (Bresl. Sem. 104) Josef Kara, cod. Ambros. (s. Berliner, Magazin VII 114) Saâdia als Verfasser. In cod. Merzbacher 102 fehlt der Name des Verfassers. Mit Recht hat Matthews (Letterbode VI 192 und Commentary on Ezra and Neh. etc. Oxford 1882 Vorr.) darauf hingewiesen, dass bereits Zidkija Stellen aus diesem Kommentar als aus Saâdias Kommentar stammend zitiert, dass also keinesfalls Benjamin, dagegen höchst wahr-

Schriftchen „Einführung in die Grammatik (oder die Sprache)“, auch grammatische „Einleitung“ genannt, seine Entstehung.[1]) Das Schriftchen hat er in späteren Jahren, als er sich mehr und mehr von den grammatischen Anschauungen Ibn ʿEzras ab- und den Anschauungen der Kimḥiden zugewendet hatte, überarbeitet und in einzelnen Punkten verändert. Die vernünftigen pädagogischen Grundsätze, von denen Benjamin den Worten seiner Vorrede zufolge ausging, verschafften dem Schriftchen rasch Beachtung und Verbreitung. Wahrscheinlich wurde der Wunsch des Verfassers, dass die Anfänger sich diese kurze Einleitung als Hodegetik in ihre Exemplare grammatischer Schriften eintragen sollten, vielfach befolgt[2]) und diesem Umstande dürfte es zuzuschreiben sein, dass das Büchlein unter zwei verschiedenen Namen, und zwar vollständig als מבוא הלשון (הדקדוק) und stark verkürzt, nur die beiden ersten Paragraphen des ersten Kapitels enthaltend, als הקדמה auf uns gekommen ist. Die Benützer der Schrift haben vermutlich teilweise nur das in ihre grammatischen Bücher eingetragen, was sie in dieser Art bei anderen Grammatikern nicht fanden. Die gedruckten Ausgaben enthalten durchweg die ältere Rezension; die spätere Bearbeitung ist nur handschriftlich vorhanden.[3]) Der eigent-

---

scheinlich Pseudosaádia der Verfasser ist. Noch gewichtiger ist ein zweites Argument: cod. Sarav. 27 ist 1288 in Rom geschrieben (s. o. S. 279). Sollten Zidkija und Paola, die zur Zeit ʿImmanuels in Rom lebten, wirklich den Verfasser des Kommentars nicht gekannt haben, wenn er ein römischer Zeitgenosse des Dichters war? Sie konnten freilich nichts von Benjamins Kommentar zu ʿEzra und Neḥemia wissen; denn als Zidkija sein שה״ל verfasste, und als Paola die Handschrift abschrieb, war Benjamin — vielleicht noch gar nicht geboren, höchstens ein ganz kleines Kind, wie Berger selbst S. 14 angiebt! Es lohnt nach alledem nicht, die durchgängige, grundlegende Verschiedenheit des Kommentars zu ʿEzra und Neḥem. einerseits und des Kommentars zu den Sprüchen andererseits, die selbst Berger nicht entgangen ist (S. 32 ff.) und die er durch verschiedene Hypothesen, namentlich durch die Vermutung, dass der ʿEzrakommentar eine Jugendarbeit sei, zu erklären sucht, im einzelnen nachzuweisen.

[1]) In der Vorr. zum מבוא (הקדמה) klagt er über das geringe Verständnis und die falsche Methode der grammatischen Studien in Rom. Auch im Schlussworte heisst es, er habe das Bedürfnis für diese Schrift in Rom erkannt.

[2]) Nachwort וזאת ההקדמה צריך ללמוד תחלה כל הבא לדרוש ספרי המדקדקים והבנתם . . . ואח״כ יעתיקוהו מוה אל ספרים המחוברים בדקדוק הלשון ולצחותו ואז ישמעו אוניו מה שיצאו מפיו ולא ייגעו לריק וכו׳.

[3]) Bacher REJ X 123 ff. weist die Identität des Verfassers der in verschiedenen Ausgaben von Mošeh Kimḥis Mahalakh unter dem Namen Hakdamah gedruckten und der in cod. Halberst. 157[1] als Mabo vorhandenen Schrift an den teilweise wörtlichen Übereinstimmungen nach. Desgl. führt er den Nachweis, dass

liche Titel der Schrift ist הקדמה.[1]) Von Interesse sind zwei Bemerkungen über die Buchstaben. Wiederholt spricht er davon, dass die Zahl von 22 Buchstaben im Hebräischen nicht willkürlich sei, sondern dass die Sprache nur diese 22 Laute oder denselben ganz ähnliche habe; und, so bemerkt er einmal, dies gilt nicht nur vom Hebräischen, sondern von allen Sprachen, die also alle von rechtswegen 22 Buchstaben haben. Die grössere Zahl der Buchstaben in anderen Sprachen rühre daher, dass die Völker für die verschiedenen Nüancierungen der Konsonanten und für die Vokale willkürlich neue Zeichen eingeführt hätten[2]): eine Ansicht, die ihren Ursprung in der Anschauung hat, dass das Hebräische die ursprüngliche Sprache des Menschengeschlechts gewesen sei. An einer anderen Stelle betont er die Notwendigkeit der Schlussbuchstaben (מנצ״פך) wegen ihrer Verwendung als Zahlzeichen. Diese Buchstaben hinzugerechnet, gebe es 27 Zahlzeichen, von denen je 9 für die Einer, Zehner und Hunderter bestimmt seien. Das hebräische System unterscheide sich dadurch vorteilhaft von dem arabischen — oder wie Benjamin es richtiger nennt indischen — Ziffersystem, dass man, um mehrstellige Zahlen auszudrücken, nicht dieselben 9 Ziffern an verschiedene Stellen zu setzen brauche, sondern stets bestimmte andere Zeichen habe.[3]) Es ist merkwürdig, dass ein so hervorragender Mathematiker, der die Vorzüge des auf dem Dezimalsystem beruhenden Ziffersystems zu würdigen weiss, gerade für diesen grössten Vorzug des indischen Systems, die Einfachheit und Übersichtlichkeit, kein Verständnis zeigt; zu erklären ist dies nur durch seine übergrosse Vorliebe für das Hebräische.

---

von der Hakdamah zum Mabo (in cod. Halb.) ein Fortschritt von dem Standpunkte Ibn 'Ezras zu dem der Kimḥiden zu erkennen ist, namentlich bezüglich der Vokale, deren Zahl er in der Hakdamah auf 7, im Mabo auf 10 angiebt. Indes hat Bacher die gedruckten Ausgaben des Mabo in den דקדוקים (Venedig 1546) und zusammen mit Mošeh ibn Ḥabibs דרכי נועם (Rödelheim 1806) unberücksichtigt gelassen. Dieselben stimmen auch bezüglich der Vokale völlig mit der Hakdamah überein. Dass die Benützer nur die beiden ersten §§ abschrieben, ist vielleicht auf den Verf. selbst zurückzuführen, der bereits in § 3 bemerkt, dass er nur kurze Andeutungen gebe, da der Gegenstand bereits von anderen behandelt sei.

[1]) So nennt Benjamin selbst in dem Schlussworte die Schrift; s. die S. 391 Anm. 2 angeführte Stelle sowie ואני משביע כל קורא בואת ההקדמה וכו'.

[2]) Kap. I § 4.

[3]) Kap. I § 5. Steinschneider, Hebr. Bibl. VI 52 Anm. hat darauf hingewiesen, dass dieselbe Exod. 1_{19} entnommene Redewendung, ebenfalls auf die Buchstaben bezogen, sich bei 'Immanuel Maḥb. XI 85 (ed. Berl. 100) findet.

Die wissenschaftlichen Bestrebungen der geistig bedeutendsten Männer, welche diese Periode hervorbrachte, der verhältnismässig noch am meisten selbständigen Köpfe sind jedoch von deren philosophischen Studien beeinflusst. Bevor aber der Versuch gemacht wird, ein Bild der literarischen Bestrebungen dieser philosophischen Gruppe zu zeichnen, mag einiger Männer Erwähnung geschehen, deren anspruchslose Schriften zwar von philosophischen Kenntnissen zeugen, bei denen aber die Philosophie nicht die treibende Kraft ihres literarischen Schaffens ist. Familientradition wies Jeḥiel b. Jekuthiel b. Benjamin, einen Sohn von Jehuda 'Anaws älterem Bruder [1]) auf die Beschäftigung mit der thalmudischen und Traditionsliteratur hin. Dass er sich diesem Studium thatsächlich gewidmet hat, beweisen die Abschriften von seiner Hand, unter denen sich das einzige vollständige Exemplar des palästinensischen Thalmuds befindet.[2]) Auch das gottesdienstliche Ritual verdankt Jeḥiel einige Dichtungen,[3]) von denen die eine, sein Klagegedicht wegen des Brandes in der Trasteveresynagoge am 26. September 1268, in der Übersetzung hier folgen möge:[4])

Es sei in Finsternis und Dunkel
Gehüllt für ewig diese Nacht,
Der Sterne liebliches Gefunkel
Erlösche und des Mondes Pracht;
Getilgt sei aus der Zahl der Tage
Der Unglückstag, um den ich klage!

Ja, Sarons Lilie, klag' und weine
Und Asche streue auf dein Haupt;
Zur Trauer sich das Volk vereine,
Das an des Höchsten Lehre glaubt:
Leicht lindert er die schwere Plage
Des Unglückstags, um den ich klage.

Ihr Frommen auf! zu unserm Horte
In Demut sendet Euer Flehn!

---

[1]) Dass Jekuthiel älter war als Jehuda, folgt mit grosser Wahrscheinlichkeit daraus, dass sein gleichnamiger, also nach seinem Tode geborener Enkel bereits 1280 erwachsen war. Demnach ist Jekuthiel spätestens 1210 geboren.

[2]) s. o. S. 277.

[3]) Zunz, Litg. 351; s. Schorr החלוץ IX 2. S. 50.

[4]) במר נפש אהגה; s. o. S. 243.

Vielleicht erschliesst der Gnade Pforte
Und lässt sein Heil der Herr uns sehn,
Dass leichter wir das Leid ertragen
Des Unglückstags, um den wir klagen.

In Flammen Sinais Gipfel glühten,
Als Du die Lehre uns beschert —
Nun hat des Elementes Wüten
Dein heil'ges Kleinod uns zerstört.
Gieb Kraft, dass ich nicht ganz verzage
Ob all des Leids, um das ich klage!

Wie nah ich Deines Thrones Stufen?
Nichts hab' ich als bussfert'gen Sinn,
Um Deine Gnade anzurufen.
Nimm mein Gebet als Opfer hin,
Wenn demutsvoll zu flehn ich wage
Ob all des Leids, um das ich klage

Ob übergross auch unsre Sünden,
Entzieh uns nimmer Deine Huld!
Lass Gnad' uns und Verzeihung finden,
Erlöse uns von aller Schuld!
Fern halte von uns Not und Plage,
Gleich jenem Leid, um das ich klage!

Weh! Dreimal sieben heil'ge Rollen
Hat Feuers Glut hinweggerafft!
Hast uns des Grimmes Kelch, den vollen,
Kredenzt, Du hast uns schwer gestraft.
Nichts denken kann ich, kann nichts sagen
Als ob des Unglückstages klagen.

O Heilger Israels, lass enden
Für immer Deines Zornes Glut;
Als Lösung nimm aus unsern Händen,
Was uns zerstört des Feuers Wut;
Und mache uns zum Freudentage
Den Unglückstag, um den ich klage!

Jehiel war von mancherlei Unglück tief gebeugt[1]); am schwersten traf es ihn, dass seine Kinder sein Wort missachteten und sich von ihm abwandten, ihm völlig fremd wurden.[2]) Erst der tröstende Zuspruch und die Ermutigung seiner Freunde belebten ihn wiederum.[3]) So fasste er den Entschluss, in dieser sündhaften Zeit, die er vermutlich schlechter schildert, als sie gewesen ist,[4]) in einem kleinen Büchlein ein Handbuch der praktischen Sittenlehre zu geben, indem er aus Bibel und Traditionsliteratur sowie aus den Schriften der Philosophen zusammenstellte, was ihm für seinen Zweck geeignet erschien.[5]) Dies Büchlein, מעלות המדות betitelt, hält vollständig, was es verspricht. Es ist ein treffliches Sittenbuch, das in seinen 24 Kapiteln — jedes Kapitel behandelt eine Tugend und das dieser Tugend entgegengesetzte Laster — eine treffliche, gesunde Moral predigt. Den ganzen Inhalt dieser Sittenlehre hat der Verfasser sodann noch in einem kurzen Gedicht zusammengefasst, das in den Handschriften seinem Werkchen vorhergeht.[6]) Eine gute Charakteristik des Buches, verbunden mit einer angemessenen Auswahl aus demselben ist neuerdings gegeben worden.[7])

Unter den synagogalen Dichtern dieser Zeit verdienen noch Mošeh b. Josef, vielleicht der 1302 lebende Schreiber,[8]) sowie Šelomoh b. Mošeh Jedidja, vermutlich der 1273—1287 lebende Šelomoh b. Mošeh b. Josef,[9]) ferner der Schreiber Abraham b. Joab, der Vater Paolas,[10]) und sein Schwiegersohn Šelomoh b. Mošeh b. Jekuthiel[11]) eine Erwähnung. Letzterer, der Verfasser der oben skizzierten Anleitung zu religiösen Disputationen,[12]) die übrigens auch in dem Ritualwerke

---

[1]) Einleitungsgedicht zu מעלות המדות V. 1—32. Von diesem 90 Verse enthaltenden Gedicht hat Güdemann 327 f. nach cod. Halberst. V. 20—22, 28—36, 43—78 veröffentlicht. Ich zitiere nach der Berliner Handschrift cod. Or. Qu. 509 (Steinschn. 61).

[2]) V. 28 ff. In V. 33 hat cod. Berl. אתביים לזרים ראיתי, wohl richtiger als לזרים קל bei Güdemann.

[3]) V. 19 ff.

[4]) Vorrede zu מעלות המדות.

[5]) Einleitungsgedicht V. 36—42 und Vorr.

[6]) V. 43—78, die Güdemann 327 unter der Überschrift „das ethische Credo" den Jehiel b. Jekuthiel abgedruckt hat.

[7]) Güdemann 217 ff.

[8]) s. o. S. 278; Zunz, Litg. 346.

[9]) s. o. S. 277 Anm. 2. 11; Zunz, Litg. 366.

[10]) Zunz das. 356.

[11]) Zunz das. 366.

[12]) s. o. S. 262.

seines Enkels Mošeh b. Jekuthiel (ס' התדיר) Aufnahme gefunden hat, ist das älteste bekannte Mitglied der Familie de Rossi, das schriftstellerisch hervorgetreten ist.[1]) Wie bereits erwähnt, zeigt sein Schriftchen Bekanntschaft mit der jüdischen und christlichen Literatur und Kenntnis der Philosophie, hält sich jedoch von jedem aggressiven Vorgehen gegen das Christentum fern. Šelomoh starb im besten Mannesalter bald nach 1284. Er hinterliess zwei Söhne, 'Immanuel, der als liturgischer Dichter bekannt geworden ist,[2]) und Jekuthiel, den sonst unbekannten Vater des Verfassers des Thâdîr. Ein dritter, nach des Vaters Tode geborener Sohn erhielt den Namen Šelomoh. Dieser gehört vollständig der philosophischen Schule an. Nach dem Tode des Gatten reichte Paola vor 1288 Jeḥiel b. Šelomoh die Hand.[3])

---

[1]) Über Mošeh s. weiter. Dass Šelomoh der Grossvater Mošehs gewesen, hat Halberstam wahrscheinlich gemacht, s. Magazin I 43 f. Mošeh b. Jekuthiel bezeichnet sich als zur Familie de Rossi gehörig.

[2]) Zunz, Litg. 368.

[3]) 1284 wurde für Šelomoh cod. Par. 176 abgeschrieben (s. o. S. 278 Anm. 4), desgl. in demselben Jahre nach Steinschneiders Vermutung (Hebr. Bibl. XI 108) auch cod. Par. 35 von Jiẓḥak b. Abigdor. In einem Mscr. in Verona (s. o. S. 279 Anm. 3) nennt die Schreiberin Paola ihren Sohn Šelomoh b. Šelomoh b. Mošeh b. Jekuthiel, woraus Berliner, Magazin XI 142, mit Recht schliesst, dass sie die Gattin des Verfassers der polemischen Schrift und Šelomoh dessen posthumer Sohn sei. Die Annahme, dass Šelomoh b. Mošeh im besten Mannesalter gestorben sei, ist demnach wohl berechtigt. In cod. Sarav. 27 (Bresl. Sem. 104, s. o. S. 279 Anm. 1) nennt sich Paola die Gattin Jeḥiels. Über Šelomoh b. Mošeh s. ferner Steinschneider Cat. Bodl. p. 1910, Hebr. Bibl. 1863 S. 93 Anm. 2, Buonarroti II 4.

Der Stammvater der Familie, Jekuthiel, lebte demnach zu Beginn des 13. Jahrhunderts, war also ein Zeitgenosse von Benjamin und Abraham Rofe 'Anaw. Dass Stemma der römischen Glieder der Familie de Rossi ist folgendes:

Jekuthiel
|
Mošeh
|
Šelomoh stirbt ca. 1285

'Immanuel | Jekuthiel | Šelomoh geb. ca. 1285 gest. vor 1330
Mošeh 1373

Sonstige Angehörige der Familie de Rossi:

Mošeh aus Cesena 2. Hälfte des 14. Jhdts. (Schorr החלוץ IX 2. S. 50, Luzatto לוח הפייטנים 53, Hebr. Bibl. XI 104, Mortara מזכרת 57); Leon Jehuda, Schreiber um 1451 (Hebr. Bibl. XII 107 f.). Die ravennatische Linie: Elia; dessen Sohn Menaḥem beendet am 3. Ijar, 18. Tag des 'Omer, 26. April 247 (1487) cod. Rossi 272[1]; sein Sohn Zekharja aus Cesena schreibt cod. Parma 1418 im Jahre

Die höchste Entfaltung philosophischen Denkens und Schaffens verdankte das Mittelalter der Einwirkung der aristotelischen Philosophie. Bei den Arabern und den spanischen Juden war im zwölften Jahrhundert die Entwickelung vom neuplatonischen zum aristotelischen Standpunkt beendet, bei den grossen christlichen Scholastikern kam der Aristotelismus im dreizehnten Jahrhundert zum vollen Durchbruch. Bei ihnen allen aber sind es die hervorragendsten Denker, welche die aristotelische Richtung vertreten, der Araber Ibn Rošd (Averroes), der Jude Mošeh b. Maimon und die Christen Albertus Magnus und Thomas von Aquino. Es liegt in den Verhältnissen, namentlich in der Notwendigkeit der Übersetzungen, begründet, dass die Philosophie der christlichen Denker erst später auf dem von der arabischen und der unter ihrer unmittelbaren Einwirkung stehenden jüdischen Philosophie eingeschlagenen Wege folgte. Doch gilt dies nicht nur von der Philosophie der christlichen Denker, sondern auch von der Philosophie der Juden in christlichen Ländern oder vielmehr in dem einzigen christlichen Lande, in welchem die Juden während des Mittelalters philosophische Studien trieben, in Italien; denn die jüdische Wissenschaft in der Provence stand das ganze Mittelalter hindurch unter dem unmittelbaren Einflusse der Spanier, die Kenntnis des Arabischen hielt sich dort länger als in manchen Teilen Spaniens — Südfrankreich kann deshalb in dieser Hinsicht nicht zu den christlichen Ländern gezählt

---

1501 in Roncofreddo, Prov. Forlì (s. Catal. dei cod. or. II 145). In Ferrara: Benjamin Šaul b. Josef, Vorbeter, schrieb 1554 eine Vorrede zum חוטש תיקון סופרים, wird zitiert von Abraham Portaleone (Zunz כרם חמד V 132. Nepi-Gherondi תולדות גדולי ישראל 59; Mosè V 231. VI 264; Mortara מזכרת 57); Leonanita. Schwiegersohn des Mordkhai מקאמאר [aus Camerino?], an den er am 8. Juni 5330 (1570) von Ferrara aus schrieb (cod. Oxf. 2223e); Jákob b. Abraham 1691. 1722 (פחד יצחק Art. כתובה ed. Ven. Bd. II Teil IV p. 96cd); Pelatja Ezraḥ 1805 (Zunz כ"ח V 132). Jákob Elišá 1754—1829, Lehrer, Vorbeter und Prediger (Nepi-Gherondi 145. 155). In Mantua: 'Azarja b. Mošeh, Verf. des מאור עינים ca. 1513—1587 (Zunz כ"ח 132. 136), vielleicht Sohn Mošehs b. 'Azarja (der cod. Rossi 237 besass; Zunz das.); 'Azarjas Söhne Benjamin (Šaul) und Menaḥem (Steinschneider Cat. Bodl. 2854. 2990); Šelomoh, Musiker, Verf. des השירים אשר לשלמה, das 1622 in Venedig erschien (Wolf I p. 1038, III 1025, Zunz כ"ח V 132) und vieler anderer Musikstücke (s. Birnbaum Jüdische Musiker S. 16 ff.); seine Schwester Europa und deren Sohn Anselmo (das. S. 13); Elišá, als Christ Fabius Ranutius de Ranutiis 1547 (s. Bd. II S. 114). In Wien lebte 1611 der Arzt Ašer, dessen Mutter Bathšebà in diesem Jahre starb (Zunz ZGL 403). Ferner sind bekannt 'Azarja Ḥajim, starb 24. Januar (14. Šebat) 5450 (1690) (Wolf III 872. Zunz כ"ח V 132); Šelomoh b. Menaḥem 20. März 1673 (Steinschneider, Cat. Bodl. 2388); sowie Abraham ca. 1579—90 (cod. Halberst. 140).

werden, sondern hat als ein Annex von Spanien zu gelten. Mannigfache Umstände wirkten zusammen, um gerade in den italienischen Juden dieser Zeit den Sinn für die Philosophie zu wecken. In Italien war am frühesten, bereits im dreizehnten Jahrhundert, der Geist der Renaissance erwacht, und bei der verhältnismässig günstigen Stellung der italienischen Juden und dem lebhaften Anteil, den sie an allen geistigen Bestrebungen ihrer Mitbürger nahmen, war es nur natürlich, dass sich die philosophischen Bestrebungen auch bei ihnen Eingang verschafften. Als zweites hochbedeutsames Moment kommt die Einwirkung der philosophischen Bildung jener Länder hinzu, die mehr oder minder unter jüdisch-arabischem Einflusse standen, nämlich Spaniens, Südfrankreichs und Süditaliens. Diese Einwirkung auf die römischen Juden ist zum Teil direkt nachweisbar; sie verkörpert sich in dem Namen des Spaniers Zeraḥja, des Italieners Hillel b. Šemuel, der in Spanien und der Provence studiert hatte, sowie des Provençalen Kalonymos b. Kalonymos. In Süditalien hatte Maimonides' Schüler Jakob Anatoli an Kaiser Friedrichs Hofe als Übersetzer gelebt; sein Sohn Anatolio war der Lehrer des oben erwähnten Mošeh b. Šelomoh aus Salerno, des Verfassers einer polemischen Schrift gegen das Christentum.[1]) Die lebhaften wissenschaftlichen Beziehungen zwischen Rom und Unteritalien, welche bereits im zwölften Jahrhundert bestanden,[2]) haben sicherlich in dieser Zeit, welche durch die politischen Verhältnisse die verschiedenen Teile Italiens einander näher brachte, nicht aufgehört. Es ist bemerkenswert und verdient hervorgehoben zu werden, dass die philosophische Richtung erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts bei den römischen Juden Bedeutung erlangte; die literarisch hervorragenden 'Anawim, deren Studienzeit in die erste Hälfte des Jahrhunderts fällt, bleiben von der Philosophie fast völlig unberührt. Allerdings hatten Maimonides' Schriften bereits früher Eingang in Rom gefunden. Sein Moreh Nebukhim ist in Ḥarizis Übersetzung bereits 1230 in Rom abgeschrieben worden.[3]) Hand in Hand mit dem Aufschwunge der Philosophie geht die Thätigkeit jüdischer Autoren in Rom als Übersetzer philosophischer und medizinischer Werke.

Ein wenig ausserhalb der grossen Gruppe der jüdischen Philosophen und Ärzte in Rom steht die Übersetzerfamilie Hameathi aus Cento.[4]) Der Begründer dieser Dynastie, deren Wirksamkeit sich gleich

[1]) s. o. S. 269 f. Güdemann 168.
[2]) s. o. S. 224.
[3]) s. o. S. 277.
[4]) s. o. 299.

derjenigen der Thibboniden über drei Generationen erstreckte, war Nathan b. Eliézer,[1]) genannt „der Fürst der Übersetzer".[2]) In den Jahren 1279—1283 war er in Rom thätig. Mancherlei Unglück hatte ihn getroffen, und ruhelos durchpilgerte er die Erde, lebte unter den verschiedensten Völkern und lernte ihre Sprachen kennen;[3]) endlich scheint er in Rom ein dauerndes Asyl gefunden zu haben, das ihm vielleicht Maestro Gajo, später Leibarzt Nikolaus' IV., bereitet hat.[4]) Der Spott der Christen über den Mangel einer medizinischen Literatur bei den Juden, die doch bereits zur Zeit des Königs Šelomoh vorhanden gewesen und nur verloren gegangen sei,[5]) veranlasste ihn, dem Mangel abzuhelfen und, dem Beispiele der Thibboniden folgend, arabische Schriften ins Hebräische zu übersetzen. So übersetzte er im Jahre 1279 in Rom den Kanon des Avicenna, allerdings nach einer wenig korrekten Vorlage; deshalb und wegen der grossen Schwierigkeiten liess er manche Stellen offen und fügte schliesslich dem Ganzen ein Glossar der medizinischen Termini hinzu.[6]) Am 3. Siwan des nächsten Jahres (3. Mai 1280) beendete er die Übersetzung eines astronomischen Buches über die Ursachen der Sonnen- und Mondfinsternisse,[7]) am 12. Thišri 5043 (16. Sept. 1282) die Übersetzung von Hippokrates' Schrift über die akuten Krankheiten[8]) und am 22. Adar (20. Febr.) 1283 des Hippokrates Aphorismen mit dem Kommentar Galens nach dem Arabischen des Ḥonein b. Iẓḥak.[9]) Ausserdem übersetzte er für Maestro Gajo, wie bereits erwähnt, das Werk des 'Ammâr b. 'Alî al-Mûsuli abu'l Kasim über die Augenheilkunde und vielleicht für den-

---

[1]) Über Nathans Beinamen (?) בּאנד s. Zunz, Ges. Schr. III 178.

[2]) Steinschneider, Hebr. Übersetzgn. 665. 752. 678.

[3]) Vorr. zur Übersetzung von Avicennas Kanon ed. Steinschneider, Monatsschr. 38_{179}.

[4]) Schon oben S. 253 ist bemerkt, dass er höchst wahrscheinlich der Freund Jizḥak ist, für den Nathan ein Werk über Augenheilkunde übersetzt hat. Vielleicht ist Maestro Gajo auch der ungenannte Freund Nathans, für den dieser Maimonides' Aphorismen und Hippokrates Buch der Lüfte, Wasser und Örter übersetzt hat.

[5]) Vorr. zum Kanon und zu Hippokrates' Aphorismen. Über diese Anschauung s. Steinschneider, Übersetzgn. 680 Anm. 192.

[6]) Steinschneider, Übersetzgn. 679 f.

[7]) Das. 595.

[8]) Das. 663. Steinschneiders Angabe 24. Sept. ist irrig.

[9]) Das. 659. Die Vorrede giebt ähnliche Gedanken wieder wie die zu Avicennas Kanon.

selben Hippokrates' Buch der Lüfte, Wasser und Örter, sowie die medizinischen Aphorismen des Maimonides,[1]) vielleicht noch einige andere medizinische Schriften.[2]) Die wissenschaftlichen Bestrebungen des Vaters nahm sein Sohn Šelomoh auf, dessen im Sommer 1299 beendete Übersetzung von Galens Kommentar zu Hippokrates' von Nathan übersetztem Buche über die Lüfte in einer einzigen Handschrift in Oxford vorhanden ist.[3]) Sein Sohn Šemuel fertigte eine Übersetzung eines Auszuges aus Galens Kommentar zu Hippokrates' Werk über die akuten Krankheiten[4]) und nach dem Jahre 1306 eine Übersetzung eines medizinischen Werkes von Ibn Zohr an.[5])

Gehört Nathan auf Grund seiner wissenschaftlichen Leistungen auch nicht unmittelbar dem philosophischen Kreise an, so stand er doch durch seine Beziehungen zu Maestro Gajo diesem Kreise sehr nahe, als dessen Häupter in dem letzten Viertel des Jahrhunderts anzusehen sind Maestro Gajo, Šabthai b. Šelomoh, Zeraḫja b. Jizḥak b. Šealthiel aus Barcelona und Hillel b. Šemuel, der, obgleich weder ein geborener Römer noch dauernd in Rom ansässig, unbedingt einen Platz in der Geschichte der Literatur der römischen Juden beanspruchen kann.

Jizḥak b. Mordkhai (Maèstro Gajo), vermutlich der Sohn des oben erwähnten Thalmudisten Mordkhai b. Benjamin,[6]) und Hillel b. Šemuel, der Enkel des als Arzt und vor allem als Thalmudisten weithin berühmten Elàzar b. Šemuel aus Verona,[7]) waren Altersgenossen und Studienfreunde.[8]) Ihre Geburt fällt etwa in die zweite Hälfte des vierten Jahrzehnts des dreizehnten Jahrhunderts.[9]) Hillel studierte drei Jahre in Barcelona, wo er der Schüler des Jona Gerondi war. Jona war einer der lautesten Rufer im Streite wider die Schriften

---

[1]) Das. 670. 663. 766; s. o. S. 399 Anm. 4.

[2]) s. das. 662. 749.

[3]) Das. 663.

[4]) Das.

[5]) Das. 752.

[6]) s. o. S. 375. Dafür spricht, dass Jizḥaks Sohn Benjamin hiess.

[7]) Hillel nennt selbst in der Vorrede zu seinem תגמולי הנפש Elázar von Verona seinen Grossvater. Jizḥak b. Mošeh aus Wien nennt in einer Anfrage Elázar und seinen Zeitgenossen Ješája b. Mali de Trani בני מלכי ישראל (אור זרוע I 755).

[8]) Hillel nennt Maestro Gajo אחי (s. o. S. 254), eine Anrede, die nur an einen Altersgenossen gerichtet sein kann.

[9]) Seine Studienjahre in Spanien in den Jahren 1259–62 bezeichnet er selbst als ימי בחרותי (תגמולי הנפש ed. Halberstam 18^{a}_{31}).

des Maimonides gewesen, der im Jahre 1235 zur öffentlichen Verbrennung dieser „ketzerischen“ Schriften durch die Inquisition geführt hatte. Aber die Verbrennung des Thalmuds durch die Inquisition hatte ihm die Augen geöffnet, und von tiefer Reue erfasst, bekannte er öffentlich in den Synagogen zu Paris und Barcelona seine Schuld und gelobte eine Wallfahrt nach dem Grabe des Meisters. Doch er schob die Erfüllung dieses Gelübdes immer weiter hinaus und liess sich zunächst in Barcelona nieder. In seinen Vorträgen vermied er jede Polemik gegen Maimonides, dessen Anschauungen er sich vielmehr völlig zu eigen machte und den er häufig und mit hoher Ehrerbietung zitierte. Etwa 1262 verliess er Barcelona, wo Hillel bis zuletzt zu seinen Schülern gehörte.[1]) Wahrscheinlich ist durch Jona die Vorliebe für die Philosophie und namentlich für Maimonides bei Hillel geweckt worden; jedenfalls begann er hier in Spanien seine philosophischen Studien.[2]) Der Einfluss seiner Studien in Spanien macht sich auch äusserlich bemerkbar in den wenigen Versen, welche er einigen seiner Schriften voranschickt. Abweichend von allen bisherigen jüdischen Dichtern Italiens wendet Hillel das bei den spanischen Dichtern übliche, den Arabern entlehnte Versmass an.[3]) In einem Prozesse gegen die Mutter und die Vormundschaft der Braut des Šemuel b. Mošeh ibn Thibbon, Biongoda, hat Hillel als Zeuge ein Schriftstück unterzeichnet. Der Prozess fand nach 1254 oder 1255 statt. Biongoda, eine Tochter des Jakob Khohen, lebte in Neapel.[4]) Wahrscheinlich war also Hillel damals noch in Italien. Auf der Rückreise nach Italien hielt sich Hillel in Montpellier auf,[5]) wahrscheinlich um seine Studien fortzusetzen. Sodann kam er nach Rom. Hier erst scheint er Jizḥak kennen gelernt zu haben, mit dem ihn sehr bald ein enges Freundschaftsbündnis verknüpfte.[6]) Einte doch beide das gleiche wissenschaft-

---

[1]) Hillels erster Brief an Maestro Gajo in חמדה גנווה 19 b f., טעם זקנים 71 b f., קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו Teil III 14 b f. Jona ging von Barcelona nach Toledo, wo er, dem Drängen der Gemeinde nachgebend, einwilligte 1—2 Jahre zu bleiben. Er starb im Marḥešwan 5024 (Herst 1263); s. אבני זכרון No. 11. Barcelona hat er somit etwa 1262 verlassen.

[2]) ת"הנ 18 a 35 בהיותי לומד בספרד לפני הרב שלמדני חכמת הטבע.

[3]) Die Verse vor Brunos Chirurgie sind wiederholt veröffentlicht (s. Steinschneider, Übersetzgn. 788), u. a. in der Ausg. des ת"הנ 43 a. Die Verse vor seinem Kommentar zu den Propositionen des Moreh das. 32 b.

[4]) Neubauer REJ XII 82 ff.

[5]) Brief an Maestro Gajo a. a. O.

[6]) Dass Hillels Aufenthalt in Rom nach seiner Studienzeit in Spanien und

liche Streben, das Studium der Philosophie und der Medizin.[1]) Wie lange dieser Aufenthalt in Rom gedauert hat, wissen wir nicht. Jizḥak scheint ständig in Rom geblieben zu sein, wo er sich einen geachteten Namen als Arzt erwarb und schliesslich zum Leibarzt Nikolaus' IV. ernannt wurde.[2]) Hillel liess sich in Capua nieder, wo er als Arzt wirkte und gleichzeitig philosophische Vorträge über Maimonides' Moreh hielt. Im Jahre 1279/80 lebte er noch dort;[3]) wenige Jahre später wohnte er in Forli.[4]) Was ihn zu dieser Übersiedlung veranlasst hat, ist unbekannt; er fühlte sich in Forli wie im Exil; auch seine Vermögensverhältnisse waren dort recht dürftige.[5]) Körperliche Leiden suchten ihn heim und brachen seine Kraft, und etwa fünfzig Jahre alt, nennt er sich bereits einen Greis, dessen Geist und Herz jedoch jugendfrisch geblieben sei.[6]) In Rom hatte er sich allem Anscheine nach seit seiner Studienzeit nicht mehr aufgehalten.[7])

„An Hillels eigentümliche, selbstbewusste, um nicht zu sagen eingebildete Persönlichkeit knüpft sich eine Phase der jüdischen Philosophie und Theologie in Italien: die nähere Berührung mit christlichen Quellen, die bald darauf in Jehuda Romano die breiteste Ausdehnung gewinnt.“[8]) Seine Kenntnis der beiden Gelehrtensprachen seiner Zeit, des Arabischen und des Lateinischen, wurde für die jüdische Literatur in Italien von grösster Bedeutung. Hillel war keineswegs der scharfe,

---

der Provence fällt, geht aus seinen Worten (s. o. S. 253 Anm. 1) hervor, mit denen er Jizḥak bereits damals wegen seines Wissens preist. Auf einen kaum zwanzigjährigen Jüngling können diese Worte unmöglich angewendet werden.

[1]) Dass Hillel Arzt war, bezeugen Abûlâfia אוצר עדן גנוז (s. o. S. 248) sowie seine Übersetzungen medizinischer Werke, namentlich aber Zeraḥjas Worte (אוצר נחמד II 142) או די לך לבקר חלייך ומראות השתן וכו'.

[2]) s. o. S. 253 f.

[3]) Abûlâfia a. a. O. und עדות ס'; s. o. S. 248.

[4]) Brief an Maestro Gajo. Über die Zeitbestimmung s. w. Sein Aufenthalt in Ferrara und Bologna war wohl nur vorübergend; Güdemann 171.

[5]) ארץ עוני וגלותי s. o. S. 280. So ist wohl auch ארץ נוד am Schlusse des ersten Briefes an Maestro Gajo und in Zeraḥjas Brief an Hillel (אוצר נחמד II 127. 142) aufzufassen; s. Steinschneiders Brief in Halberstams Ausg. des ת"הנ S. 11.

[6]) Im ersten Briefe an Maestro Gajo sagt er: ורפי טבעיי ונחלשו כוחותי מאז ועד עתה ועם כל זה לבבי חדש וטבעי חוק וכוחי גדול . . . והנני עז כנמר וקל בצבי וגבור כארי לעשות רצון קוני וכו'. In dem zweiten Briefe nennt er sein Buch ת"הנ ein „Kind des Alters“.

[7]) In dem ersten Briefe an Maestro Gajo spricht er davon, dass seit jener Zeit jede Verbindung zwischen den beiden Freunden aufgehört habe.

[8]) Steinschneider, Hebr. Bibl. 1874, 91.

andere überragende Denker, für den er sich selbst hielt;[1]) aber trotzdem hat er grosse Verdienste um die Geistesbildung der italienischen Juden, um die Förderung ihrer philosophischen Studien und sogar auch um die Anerkennung der wissenschaftlichen Leistungen der Juden durch christliche Gelehrte. Durch seine öffentlichen Vorträge über den Moreh trug er viel zur Popularisierung des Werkes und der Philosophie überhaupt bei. Vielleicht hatte er bei diesen Vorträgen auch christliche Zuhörer; sicher ist es, dass er mit christlichen Gelehrten, namentlich von Forli aus mit Professoren der Universität Bologna, in wissenschaftlichem Verkehr gestanden und ihnen dabei gelegentlich manches mitgeteilt hat, was später in seinem Werke תגמולי הנפש Aufnahme gefunden hat.[2]) Die jüdische Literatur bereicherte er zunächst durch Übersetzungen, welche sämtlich aus dem Lateinischen geflossen sind. Er übersetzte die 1252 verfasste Chirurgie des Bruno de Lungoburgo, ein Buch, welches rasch grosse Berühmtheit erlangte, die „kleine Kunst" des Galen mit dem Kommentar des 'Alî ibn Ridhwân unter dem Titel ס' המזונני und höchst wahrscheinlich auch des Hippokrates Aphorismen mit Galens Kommentar, welche etwa um dieselbe Zeit in Rom Nathan aus Cento aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzte.[3]) Von philosophischen Schriften hat er nur eine einzige übersetzt, nämlich das für die Philosophie des Mittelalters so überaus wichtige Buch de causis. Auch dieses Buch wurde von einem Zeitgenossen Hillels, Zeraḥja, in Rom aus dem Arabischen übersetzt. Hillels Übersetzung ist wahrscheinlich nach dem Jahre 1291 entstanden.[4]) Die einzige Handschrift dieser Übersetzung nennt das Buch „die 32 Propositionen"

---

[1]) Er rühmt sich in dem ersten Brief an Maestro Gajo (ח"נ 20_a, ט"ו 72^a unten Kobez 14^d oben) der beste Kenner des Moreh zu sein und alle Stellen ausnahmslos zu verstehen. In seinem תה"נ hebt er selbstgefällig alles, was er neu gefunden habe, hervor, z. B. $6^b{}_{18}$ ודע כי לא תמצא אלה הדברים בשום ספר ידוע אצלנו ואפי' החכמים בגוים לא הרגישו בהם עד אשר העירותים עליהם וכשמעם אשרום מאד והעתיקום מחיבורי זה, vgl. 18^a wo er weitläufig erzählt und seine Freude ausspricht, dass er selbständig etwas gefunden habe, was mit Themistius übereinstimmt, u. dgl. m.

[2]) s. die in der vor. Anm. angeführte Stelle aus תה"נ $6^b{}_{18}$; vgl. seinen zweiten Brief an Maestro Gajo (ח"נ 22^a oben), ferner Anhang zu תה"נ $54^a{}_{14}$.

[3]) s. Steinschneider, Hebr. Übersetzungen 788. 734. 660.

[4]) Über den liber de causis s. Bardenhewers gleichnamige Abhandlung und Steinschneider a. a. O. § 140—143^b (S. 259—267), der zahlreiche Aufstellungen Bardenhewers betreffs der hebräischen Übersetzungen widerlegt und berichtigt. Dass Hillel das Buch erst nach 1291 und nicht, wie Bardenhewer 320 aus der An-

(Thesen). Hillel zerlegt jedes der 32 Kapitel in die These und den Kommentar. Manche ihm zu weitläufig und nebensächlich erscheinende Stelle des vermeintlichen Kommentars lässt der Übersetzer weg, zuweilen fügt er eigene kurze Bemerkungen hinzu; einmal macht er die mit einer Stelle des Thomas übereinstimmende Bemerkung, dass die Erklärung des Kommentars gegen die Religion verstosse und deshalb zu verwerfen sei.[1]) Den Ausgangspunkt für Hillels philosophische Studien bildete jedoch Maimonides' Moreh Nebukhim. Mit welchem Eifer und welcher Begeisterung er an die Erklärung dieses Buches heranging, bezeugt am besten Abraham Abu'lâfia, der durch Hillels Vorträge zum Studium der Philosophie und namentlich des Moreh veranlasst wurde. Hillel rühmt sich selbst, der beste Kenner dieses Buches zu sein und namentlich alle schwierigen Stellen des zweiten und dritten Teiles, welche die wesentlichen Teile des Moreh seien, ausnahmslos zu verstehen.[2]) Auf Bitten eines Freundes verfasste er nach 1291[3]) einen Kommentar zu den 25 Propositionen, welche dem zweiten Teile vorangeschickt und die, wie er in der Vorrede ausführt, völlig in aristotelischem Sinne gehalten sind. Indes beschränkt er sich in diesem Kommentar auf die Erklärung des Wortsinns der Propositionen; die eigentliche philosophische Begründung und die spezielle Absicht des Verfassers lässt er unerörtert, einmal weil er einem ausdrücklichen Wunsche des Maimonides nicht zuwiderhandeln will, und sodann weil sich aus den weiteren Kapiteln des Moreh das Verständnis der Propositionen in dieser Richtung für jeden philosophisch Gebildeten von selbst ergebe.[4])

Bei der hohen Verehrung Hillels für Maimonides und bei seinem feurigen, streitbaren Naturell war es nur natürlich, dass er in den wieder ausgebrochenen Streit um die Schriften des grossen Philosophen thatkräftig einzugreifen bereit war. Seinen bereits wiederholt er-

---

führung des Buches bei Abûlâfia schloss, vor dieser Zeit übersetzt hat, hat Steinschneider a. a. O. 267 durch den nochmaligen Hinweis auf den Gebrauch von סבה in einem 1291 entstandenen Schriftchen Hillels (Anhang zu Halberstams Ausgabe des ת"הנ 53^{b}_{4}), während er in der Übersetzung dafür das Wort עלה gebraucht, sehr wahrscheinlich gemacht. Hiernach ist o. S. 248 zu berichtigen.

[1]) s. die Auszüge aus der Handschrift, die Steinschneider in der Ausg. des ת"הנ 41_{a} f. veröffentlicht hat.

[2]) s. o. S. 403 Anm. 1.

[3]) In dem Komm. zur 7. Proposition (35^{a}_{24}) zitiert er sein 1290/1 verfasstes Werk תגמולי הנפש.

[4]) Den Kommentar hat Halberstam in der Ausg. des ת"הנ f. 32 ff. veröffentlicht.

wähnten beiden Briefen an Maestro Gajo verdanken wir wertvolle Beiträge zur Kenntnis dieses zweiten Kampfes der einseitig thalmudischen und der kabbalistischen Richtung gegen die Philosophie. Von besonderer Bedeutung sind die Briefe für die Kenntnis der Anschauungen unter den italienischen Juden, namentlich aber für die Charakteristik Hillels. Ein französischer Thalmudist und Kabbalist, Šelomoh b. Šemuel Petit,[1]) der sich in Akko niedergelassen hatte, setzte dort um die Mitte der achtziger Jahre eine Bewegung zur Verketzerung Maimunis in Szene. Von dem Exilarchen Jišai in Damaskus mit dem Bann bedroht, ging er nach Europa, um dort für seine Pläne Stimmung zu machen und Unterschriften für einen Bann gegen die Schriften des Philosophen zu sammeln;[2]) und in der That gaben französische und deutsche Thalmudisten ihre Zustimmung.[3]) Seine Versuche, in Italien Beitrittserklärungen zu erlangen, schlugen jedoch fehl; er kam nur bis Ferrara und ging von dort nach Ancona, um die Heimreise nach Akko anzutreten.[4]) Hier setzte er sein Treiben fort, so dass sich im Thammuz 5047 (Juni—Juli 1287) der Exilarch von Damaskus und sein Kollegium genötigt sahen, den Bann über ihn zu verhängen, wenn er nicht die verketzernden Briefe ausliefern würde; die Gemeinde Safed und Maimonides' Anhänger in Akko schlossen sich diesem Bannspruch an.[5]) Maimunis Enkel David war selbst nach Akko geeilt, um den

---

[1]) So in Hillels erstem Brief in חמדה גנוזה 18b, während טעם וקנים und (daraus abgedruckt) קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו III 13d ihn שליט nennen. Er gehört wahrscheinlich zur Familie Kimḥi; s. Steinschneider Cat. Bodl. 1949. 2522, Hebr. Bibl. X 98, Cat. Mscr. Lugd. 307 sowie bei Landshuth, Onomast. 124 und Brief an Halberstam in dessen Ausg. des ת"הנ p. 12.

[2]) Sendschreiben Jišais und Bannformular der Gemeinde Safed in כרם חמד III 170 ff., daraus abgedruckt in Kobez III 21c ff.

[3]) Hillels erster Brief sowie Šemtob ibn Falaqueras Brief am Schlusse der Sammlung מנחת קנאות. Die Unrichtigkeit des Datums bei Šemtob hat Grätz VII[5] 413 nachgewiesen.

[4]) Hillels erster Brief.

[5]) כ"ח III 170 ff. Kobez III 21c ff. Grätz VII Note 8 weist mit Recht Halberstams Vermutung, dass ה'ט'ו = 51, also 1291 sei, zurück. Aber sein Vorschlag ה'ט'ח (1288) zu lesen, ist nicht hinreichend begründet. Nichts zwingt zu der Annahme, dass der Bannspruch Jišais und der Gemeinde Safed, der allerdings in dem Schreiben des Exilarchen David nicht erwähnt wird, später als dieses anzusetzen sei. Das Nächstliegende ist vielmehr gerade im Gegenteil, dass in nächster Nähe von Akko, wo auch David Maimuni weilte, die ersten Schritte gegen jene Heisssporne unternommen wurden. Thatsächlich dauerte der Streit in Akko Jahre lang; noch 1290/1 hatte Šelomoh Petit dort Anhänger (s. Hillels zweiten Brief). Insofern hat jedoch Grätz recht, dass der lange Zeitraum von 22 Monaten, der

Gegnern seines Grossvaters entgegenzutreten.[1]) Aber ihr Widerstand war nicht so leicht zu brechen. Die Maimunisten erbaten und erhielten Hilfe von Babylon, wo im Ijar 1599 aer. Seleuc. (April 1288) der Exilarch David und wenige Monate später, im Thišri 1600 (Sept. 1288) das Oberhaupt und das Kollegium der thalmudischen Hochschule den Bann über Šelomoh Petit und dessen Anhänger verhängten.[2]) In Rom und Italien, wo die maimunische Philosophie festen Fuss gefasst hatte,[3]) verfolgte man natürlich diese Vorgänge mit grösster Aufmerksamkeit. Hillel, der in seinem „Exil" in Forli nur gelegentlich Kunde von dem erhielt, was in der jüdischen Welt vorging,[4]) erfuhr von Šelomohs Reise erst, nachdem der Agitator bereits wieder Italien verlassen hatte; doch blieb ihm der Zweck dieser Reise unbekannt. Erst lange nachher, Ende 1289 oder Anfang 1290, also nachdem bereits durch die erwähnten Bannbriefe Šelomohs Bestrebungen vereitelt waren, erfuhr er, dass die Reise zur Bekämpfung Maimunis unternommen war.[5]) Die weiteren Vorgänge waren ihm jedoch damals noch

---

nach der Datierung der Handschrift zwischen den Bannsprüchen Jišais und Davids verflossen sein soll, geradezu unerklärlich wäre. Der Schreiber der Handschrift bemerkt selbst in der Nachschrift (כ"ח III 172, Kobez 22 e), dass er nach einer nur sehr schwer leserlichen Vorlage abgeschrieben habe. Es liegt daher nahe, statt ה'מ'ז zu lesen ה'מ'ז (1287). Diese Emendation ist graphisch leicht zu erklären, und ein Zeitraum von 10 Monaten kann sehr wohl zwischen beiden Bannsprüchen gelegen haben. Die Maimunisten in Akko haben sich wohl erst dann nach Babylonien gewandt, als sie die Erfolglosigkeit des in Syrien und Palästina verhängten Bannes erkannten; und die Reise von Syrien nach Babylonien erforderte ebenfalls geraume Zeit.

[1]) Hillels zweiter Brief.

[2]) Die Briefe hat Halberstam in Kobaks Jeschurun VII 69 ff. (נגיד ומצוה III 113 ff.) veröffentlicht.

[3]) s. o. S. 271 f.

[4]) Hillels erster Brief an Gajo: איננו יודע הענינים המתחדשים בעולם היהודים אלא במקרה.

[5]) Das. זה עתה ימים רבים ששמעתי שבא בפרא אחד מאשכנז שמו שלמה פמיט ועבר עד עכו ואז לא נודעו לי מהלכיו ועקבותיו אך עתה מקרוב נודע לי כי עיקר עקבותיו היו להלחם בה' ובמשה עבדו וכו'. Hillel hatte also von Šelomohs Plänen erst gehört, kurz bevor Jizḥak wieder mit ihm in Verbindung trat. Dies geschah aber 1290, frühestens Ende 1289. In dem zweiten Briefe erwähnt Hillel, dass er sein Buch תגמולי הנפש beendet habe, was nach cod. Rossi 1342[4], Urbin. 43 im Jahre 51 (beginnt am 7. Sept. 1290) stattfand. Er erwähnt, dass Gajos Antwort auf seinen ersten Brief erst nach mehr als 9 Monaten eingetroffen sei. Dass Hillel sofort nach Empfang dieses Briefes geantwortet habe, ist nicht ersichtlich; der Zwischenraum zwischen Hillels beiden Briefen beträgt also nahezu ein Jahr. Der zweite Brief fällt frühestens in die letzten Monate des Jahres 1290;

unbekannt. Gerade damals hatte sein Freund und Studiengenosse Jizḥak b. Mordkhai, jetzt Leibarzt des Papstes, die nahezu ein Vierteljahrhundert unterbrochenen Beziehungen mit Hillel von neuem angeknüpft. Hillel benützte alsbald die Gelegenheit, um Jizḥak vor dem Anschlusse an die Antimaimunisten zu warnen und ihn zu bitten, dass er seinen Einfluss in die Wagschale werfen möge, wenn es sich darum handeln sollte, einer etwaigen antimaimunistischen Partei in Rom entgegenzutreten. Er selbst erbot sich, dem Freunde alle Zweifel an der Richtigkeit der maimunischen Philosophie zu benehmen. Ebenso warnte er, allerdings vergeblich, einen Verwandten in Akko vor dem Anschluss an Šelomoh Petit. Aber er begnügte sich nicht damit. In einem ausführlichen Schreiben an die Gemeinde in Alexandria, um dessen Übersendung an David Maimuni er bat,[1]) forderte er die Berufung einer Synode der ägyptischen und babylonischen Gelehrten nach Alexandria. Diese Synode sollte die Antimaimunisten Deutschlands und Frankreichs vor eine Versammlung laden,[2]) und dort sollten die babylonischen Gelehrten das Urteil sprechen, das, wie er nicht im geringsten bezweifelte, nur zu Maimunis Gunsten ausfallen konnte. Der phantastische Plan des kampfbereiten philosophierenden Arztes kam nicht zur Ausführung; die Entwickelung der Verhältnisse hatte den grossen Apparat überflüssig gemacht. Maestro Gajo teilte Hillel mit, dass in Rom eine antimaimunistische Gefahr nicht bestehe, und dass die Finsterlinge in Akko längst von den Exilarchen und den babylonischen Gelehrten in den Bann gethan seien.

In dem Antwortschreiben teilt Hillel seinem Freunde mit, dass er vor kurzem ein philosophisches Werk über die jenseitige Vergeltung (תגמולי הנפש) beendet habe,[3]) und giebt zugleich einen kurzen Abriss des Inhalts dieser Schrift. Dieselbe zerfällt in zwei Teile; der erste behandelt in 7 Kapiteln die psychologische Grundlage seiner Philosophie, der zweite in 3 Kapiteln die metaphysische Seite des Themas;

---

daraus ergiebt sich das obige Datum für den ersten Brief. Grätz, der selbst das Datum 1290/1 zum Beweise für die Unrichtigkeit von Falaqueras Angabe heranzieht (S. 413), verlegt auf der folgenden Seite diese Korrespondenz in die Jahre 1288/9! Seine Ansicht, Gajo habe sofort nach Empfang der Nachrichten aus Akko Hillel von diesen in Kenntnis gesetzt, ist durch nichts begründet. In Rom war der Ausgang des Streites längst bekannt, als Hillel die ersten Nachrichten über seinen Ausbruch erhielt.

[1]) Ob er auch an die babylonischen Gemeinden geschrieben hat, wie er b absichtigt hatte, teilt er in seinem zweiten Briefe nicht mit.

[2]) Güdemann 172 nennt sie treffend ein ökumenisches Konzil.

[3]) תגמולי הנפש ed. Halberstam, Lyck 1874.

von diesem zweiten Teile hat das Buch seinen Namen. Hillels Philosophie ist völlig auf maimonidischer und aristotelischer Grundlage aufgebaut; aber für alle seine Behauptungen zieht er Beweise aus der Bibel und der Traditionsliteratur heran, die nach seiner Ansicht völlig mit seinen philosophischen Lehren übereinstimmt.[1]) Das ganze letzte Kapitel seines Buches ist dem Nachweise gewidmet, dass die thalmudischen Anschauungen über die Vergeltung im Jenseits mit den seinigen nicht im Widerspruch stehen. Dieser Versuch hat eine gewisse praktische und polemische Bedeutung. Hillel versucht nämlich in den beiden ersten Kapiteln des zweiten Teils in negativer und positiver Beweisführung den Nachweis, dass die Vergeltung unmöglich eine körperliche sein kann, sondern als eine geistige aufzufassen ist. Diese maimonidische Anschauung war von den Antimaimunisten mit Berufung auf Thalmud und Midraš bekämpft worden; Hillel will nun die Gegner mit ihren eigenen Waffen schlagen, indem er alle entsprechenden Stellen der Traditionsliteratur in seinem philosophischen Sinne zu deuten sucht. Als Anhang zu dem Buche folgt die Erörterung von drei hochwichtigen Problemen (מבוקשים גדולים). Das erste behandelt die Frage nach dem Ursprunge des moralisch Bösen, die er im Zusammenhange mit der von Maimonides zwar gestreiften, aber seiner Ansicht nach nicht hinreichend erklärten Frage nach der menschlichen Willensfreiheit behandelt. Die Quintessenz seiner Ausführungen liegt in dem Vergleiche des moralisch Schlechten mit einer körperlichen Krankheit. Wie der menschliche Körper von Natur gesund ist und stets gesund bleiben muss, wenn der Mensch die körperlichen Bedürfnisse in angemessener Weise befriedigt, so muss auch die Seele stets gesund bleiben, d. h. der Mensch muss von Natur das Gute thun. Durch den Zufall wird der Mensch nach der einen oder der anderen Seite hin zur Überschreitung des Masses veranlasst und schädigt dadurch seinen Körper; so sind es auch zufällige Umstände, welche den Menschen veranlassen, das Schlechte zu thun. Das zweite Kapitel des Anhangs enthält eine Polemik gegen das christliche Dogma von der Erbsünde; nicht wegen der Sünde des ersten Menschen, sondern von Natur sind die Menschen sterblich. In dem letzten Kapitel des Anhangs widerlegt er die bei Juden und Nichtjuden verbreitete Ansicht von dem Falle der Engel, die mit dem Begriffe der Engel in direktem Widerspruch stehe, und verspricht am Schlusse in späterer Zeit seine Anschauungen über die

[1]) So namentlich Teil I Kap. 5.

Dämonen u. s. w. ausführlich darzulegen.[1]) Ausgeführt hat er das Versprechen jedoch, soweit bekannt, nicht; ausser den genannten Schriften hat er nur noch, und zwar vor 1290, eine Art philosophischen Wörterbuchs, eine Erklärung philosophischer Ausdrücke, verfasst.[2]) Sein Buch תגמולי חנפש war jedoch nach seiner eigenen Ansicht sein Hauptwerk. Im Vorworte sagt er, dass er es nur für philosophisch gebildete Leser geschrieben habe, und er beschwört seine Leser, es nicht flüchtig zu lesen, sondern sich eingehend damit zu befassen. Zu flüchtiger Lektüre ist allerdings das Buch schon wegen seines knappen, vielfach harten Stiles ganz und gar nicht geeignet. Hillel hat das Bestreben, seine philosophischen Anschauungen in kürzester Form zu geben; wiederholt rühmt er sich, dass es kein Buch bei Juden und Nichtjuden gebe, das auf so engem Raume alle die von ihm erörterten Fragen behandle.[3]) Zudem gefällt sich der Verfasser in dem Gebrauche gewisser archaistischer oder zum mindesten ungewöhnlicher Wörter und Wortformen.[4]) Von Bedeutung ist es, dass er an zahlreichen Stellen seiner Schrift die philosophischen Termini gleichzeitig in italienischer Übersetzung giebt.[5]) Hillel steht vollkommen auf dem Standpunkte der Traditionsliteratur, aber er bekämpft die Thalmudisten seiner Zeit, welche sich feindselig gegen die Philosophie verhielten. Von Interesse und Bedeutung ist sein hartes, absprechendes Urteil über Naḥmanides, der auf Grund des Thalmuds und Midraš Einwendungen gegen Maimunis Philosophie erhoben hatte. Hillel hatte eine Widerlegung dieser Einwendungen verfasst, die seiner Meinung nach allerdings zum Teil gar keiner Widerlegung bedürften, sondern durchweg fades und leeres Geschwätz seien.[6])

In diesem herben Urteil über Naḥmanides traf er mit einem Manne zusammen, den das gleiche wissenschaftliche Streben leitete,

---

[1]) Die Erörterung dieser Probleme ist abgedruckt in Halberstams Ausg. des תה"נ p. 45—55.

[2]) מאמר הדרכן bereits citiert in תה"נ $26\,b_1$. Das Werk ist fragmentarisch in cod. Par. 704 erhalten. Neuerdings hat Goldblum in seinem מגנוי ישראל בפאריס (Wien 1894) p. 11—20 einen Teil veröffentlicht.

[3]) Am Ende des zweiten Briefes an Gajo חה"ג $22\,b$, vgl. תה"נ $10\,a_{19}$. $7\,b_{15}$ u. ö.

[4]) Ein Verzeichnis ungewöhnlicher Wörter und Wortformen giebt Steinschneider in seinem Briefe an Halberstam S. 20 ff.

[5]) Steinschneider das. 8 glaubt, dass auch die italienischen Wörter in Hillels Übersetzung der Chirurgie von ihm selbst herrühren.

[6]) טלין תפלין בלתי טלח ותבלין in seinem ersten Brief an Gajo חה"ג $20\,b$, ט"ן $72\,b$, Kobez $14\,d$.

der gleich ihm Arzt und Philosoph, Übersetzer aus dem Arabischen und selbständiger Schriftsteller, und in der Philosophie gleich Hillel ein begeisterter Verehrer und Bewunderer Maimunis war.[1]) Zeraḥja b. Jizḥak b. Śealthiel stammte aus der Familie Ḥen, d. i. Gracian, die seit Jahrhunderten in Barcelona ansässig war.[2]) Was ihn veranlasst hat, seine Heimat zu verlassen, wissen wir nicht. Seit der Mitte der siebziger Jahre lebte er in Rom, wo er philosophische und exegetische Vorträge hielt;[3]) doch hatte er zu Beginn des letzten Jahrzehnts des Jahrhunderts den Entschluss gefasst, in seine Heimat zurückzukehren, „um dort bei seinen Vorfahren ein Grab zu finden."[4]) Man darf wohl aus dieser Bemerkung schliessen, dass er damals dem Greisenalter nahe war, also etwa ein Jahrzehnt vor Hillel geboren ist. Seine literarische Thätigkeit begann er in Rom mit Übersetzungen. Im Jahre 1277 übersetzte er die medizinischen Aphorismen des Maimonides, die wenige Jahre später ebenfalls in Rom Nathan aus Cento ins Hebräische übertrug; ein zweites von diesen beiden Männern etwa gleichzeitig übersetztes Werk ist Avicennas Kanon, doch existieren in Zeraḥjas Übersetzung nur die beiden ersten Bücher; vielleicht hat Nathans inzwischen vollendete Übersetzung ihn veranlasst hier abzubrechen.[5]) Um dieselbe Zeit übertrug er zwei andere medizinische Schriften des Maimonides, über den Beischlaf und über die Gifte,[6]) sowie einige Schriften von Galen, darunter das Buch über die zusammengesetzten Heilmittel. In der Vorrede zu der letzteren Übersetzung spricht er über die mannigfachen Schwierigkeiten, welche sie ihm verursacht habe, namentlich dadurch, dass ihm vielfach die geeigneten Ausdrücke im Hebräischen fehlten, sodass er teilweise die arabischen Wörter habe stehen lassen, teilweise italienische an ihre

---

[1]) Zeraḥja spricht in seinem ersten Briefe an Hillel (אוצר נחמד II 124) Naḥmanides jedes Verständnis für Philosophie ab.

[2]) Die biographischen Notizen hat neuerdings wiederum Steinschneider, Übersetzungen 111 ff. kurz zusammengefasst. Über חן = Gracian und über diese Familie s. ausser den das. Anm. 19 angeführten Stellen noch Zunz, Benjamin II 5. Zeraḥja selbst nennt im Komm. zu Hiob 36_{27} Barcelona עיר מושבי ומושב בית משפחתי מימי קדם; ganz ähnlich auch im Nachwort zum Hiobkommentar. Damit ist wohl auch der auf einige Hss. gegründete Zweifel, ob Zeraḥja in Barcelona geboren ist (א"נ II 233), beseitigt.

[3]) Nachwort zum Komm. Prov., vgl. Komm. Prov. 6_3; Nachwort zum Hiobkommentar.

[4]) Erster Brief an Hillel א"נ II 124.

[5]) Steinschneider, Übersetzgn. 766. 681

[6]) Das. 764.

Stelle setzen müssen.[1]) Wichtiger noch sind seine Übersetzungen philosophischer Werke, welche ebenfalls durchweg aus dem Arabischen geflossen sind. Bereits 1274 übersetzte er Alfarabis grossen Kommentar zu Aristoteles' Analytik.[2]) Besonders fruchtbar für seine Übersetzerthätigkeit war jedoch das Jahr 1284, in welchem vermutlich auch mehrere von den undatierten Übersetzungen entstanden sind. Er übersetzte in diesem Jahre Averroes' mittleren Kommentar zu Aristoteles' Physik sowie des Themistius Paraphrase über Aristoteles' de coelo et mundo und die Metaphysik mit Averroes' mittlerem Kommentar, wahrscheinlich auch Aristoteles' Schrift de anima.[3]) Etwa in dieselbe Zeit fällt auch seine Übersetzung von Alfarabis Buch über das Wesen der Seele[4]) und seine Übersetzung des liber de causis unter dem seiner arabischen Vorlage entnommenen Titel „das Buch vom höchsten Gut".[5]) Das Buch ist also fast gleichzeitig in Italien zweimal, und zwar von Zeraḥja aus dem Arabischen, von Hillel aus dem Lateinischen ins Hebräische übersetzt worden.

Von Bedeutung sind Zeraḥjas selbständige Werke. Im Jahre 1288/9 verfasste er einen Kommentar zu den Sprüchen Šelomohs[6]) und zwei Jahre später einen Kommentar zum Buche Hiob.[7]) Er hat diese Kommentare auf Veranlassung seiner Schüler, „liebenswürdiger römischer Jünglinge", verfasst.[8]) Er verwirft die einfache Exegese, wie sie beispielsweise Ibn 'Ezra, die Kimḥiden und Naḥmani vertreten hatten, und polemisiert wiederholt gegen diese Exegeten.[9]) Er selbst vertritt die philosophische Exegese; nach seiner Ansicht enthalten

---

[1]) Das. 652. Die Vorr. hat Steinschneider im Katalog der hebr. Hss. in Hamburg 197 f. abgedruckt.

[2]) cod. Münch. 111 und Ms. Mortara; s. Steinschneider Alfarabi 31.

[3]) Steinschneider, Übersetzgn. 114. 125. 160. 146. Für diese Datierung der Übersetzung von de anima spricht der Umstand, dass sie gleich den beiden erstgenannten Übersetzungen für Šabthai b. Šelomoh verfasst ist.

[4]) Das. 295.

[5]) Das. 262.

[6]) Unter dem Titel אמרי דעת oder אמרי שפר; cod. Münch. 79[3], cod. Sussex 12 (Zunz, Addit. zu Cat. Lpz. 322b); cod. Bresl. Sem. Herausgeg. von Schwarz (im השחר, auch getrennt erschienen) Wien 1871.

[7]) Herausgeg. nach der Münchener Hs. von Schwarz in תקות אנוש Berlin 1868 p. 169–293. Doch ist die Ausgabe unvollständig; s. Steinschneider, Hebr. Bibl. XII 43 ff., Geiger, jüd. Ztsch. VII 142.

[8]) Kommentar zu Hiob 18_{18} und Nachwort.

[9]) Das. 3_5. 36_{27}. 38_7 u. ö. Über Kimḥi sagt er an letzterer Stelle, er plagiiere durchweg Ibn 'Ezra, zuweilen, wie z. B. an dieser Stelle, wörtlich.

die biblischen Schriften philosophische Lehren. Daraus erklärt es sich auch, warum er sich gerade der Erklärung dieser beiden Bücher zugewendet hat. Er verzichtet auf eine Kommentierung des Buches Koheleth und des Hohen Liedes, weil diese bereits von den Thibboniden philosophisch erklärt seien.[1]) Dagegen seien die Sprüche und Hiob bisher nur dem schlichten Wortsinne nach gedeutet worden. Die Sprüche sind seiner Ansicht nach für drei verschiedene Menschengattungen verfasst und dementsprechend zu verstehen, nämlich für die Thoren, die der Spruchdichter als Sünder, Bösewichter u. dgl. bezeichne, für die Weisen, d. h. Philosophen, die er Verständige, Einsichtige, Gerechte und Fromme nenne, und für diejenigen Menschen, die zwar eine grössere Einsicht als die grosse Menge, aber keine tiefere philosophische Bildung besitzen; diese rede der Verfasser als „Kinder" an, und ihnen predige er praktische Lebensweisheit und Moral. Der von dem Buche Koheleth völlig verschiedene Zweck und die dementsprechend durchaus abweichende Anlage der Sprüche gebe sich schon in den einleitenden Worten des Königs Šelomoh kund. Während sich Šelomoh in den Sprüchen als König von Israel bezeichne, weil das Buch für alle Israeliten bestimmt sei und von allen wenigstens dem einfachen Sinne nach verstanden werden könne, nennt er sich im Buche Koheleth König in Jerusalem. Denn hier entwickle er philosophische Lehren, die nicht von dem ganzen Volke verstanden werden konnten, sondern nur für die Gelehrten und Weisen bestimmt waren, die nach Jerusalem kamen, um seine Weisheitssprüche zu hören und denen er nichts zu verbergen brauchte. Ein schlagender Beweis für die Richtigkeit dieser Ansicht sei der Umstand, dass man zu einer Zeit, als die Prophetie und Philosophie aus Israel geschwunden waren, sogar den Versuch gemacht habe, das Buch Koheleth aus dem Kanon der heil. Schrift zu entfernen und es den Apokryphen beizuzählen.[2]) Das Buch Hiob ist nach Zeraḥjas Ansicht von Mošeh verfasst. Eine gewisse Übereinstimmung in der Anlage des Buches mit dem Pentateuch spreche für diese Annahme. Für die Kenntnis der Philosophie ist nach Maimonides die Kenntnis der Naturwissenschaften (החכמה הטבעית) die unerlässliche Vorbedingung. Darum gehe im Pentateuch der Glaubens- und Sittenlehre die Schöpfungsgeschichte voran, von der der Bericht über die Versuchung und den Sündenfall des ersten Menschenpaares einen Teil bilde. Ebenso zerfalle das Buch Hiob in

[1]) Einleitung zum Komm. Prov. und zum Hiobkomm. S. 171.
[2]) Einleitung zum Komm. Prov.

einen solchen naturphilosophischen und einen rein philosophischen Teil; der erstere enthalte entsprechend der Erzählung von Adams Sündenfall den Bericht über die Anschläge des Satans und die Versuchung Hiobs. Indes enthalte das ganze Buch nicht eine Schilderung wirklicher Ereignisse, sondern es sei ein Gleichnis; Hiob selbst habe niemals existiert. Wie könne man denn überhaupt nur glauben, dass Gott sich durch irgend ein Geschöpf, selbst einen Engel, zu irgend etwas verleiten lassen würde! Am allerwenigsten aber sicherlich durch den Satan, der das Böse zu stiften und Schaden anzurichten bestrebt sei. Auch die Erwähnung Hiobs neben Noaḥ und Daniel bei dem Propheten Ezechiel ($14_{14.\ 20}$) könne nichts gegen diese Ansicht beweisen. Es sei ja möglich, dass der Prophet selbst an die Existenz Hiobs geglaubt habe; dies zwinge uns jedoch nicht, an die Existenz dieses Mannes zu glauben. In das Mysterium der Prophetie vermögen wir nicht einzudringen; möglicher Weise ist ihm offenbart worden, dass Hiob einst gelebt hat. Aber es gebe noch andere Erklärungen. Vielleicht hat der Prophet thatsächlich Hiob für eine erdichtete Figur gehalten und dies nur nicht offen ausgesprochen, weil das Volk nicht das nötige Verständnis dafür besass, oder er hat diese erdichtete Figur neben wirklich existierenden verwendet, wie ja die Propheten vielfach ihre Gleichnisse anwenden. Jedenfalls, so schliesst er diese ausführliche Beweisführung, ist das ganze Buch Hiob eine einheitliche, auf einem Grundgedanken beruhende Dichtung, in der allerdings die Anschauungen verschiedener Menschen absichtlich vom Verfasser dargelegt werden. Übrigens beweise der Schluss, in welchem von dem späteren grossen Glücke Hiobs erzählt wird, für einen jeden, der Verständnis hat, dass das Ganze eine Dichtung sei. Aber leider habe in Zeraḥjas Zeit die Krankheit die Köpfe ergriffen, dass man alle prophetischen Worte wörtlich nehme und jedes Gleichnis und jede Allegorie wegzudeuten suche.[1]) Aber diese sklavisch wörtliche Auffassung führe, wie er an einer Stelle nachweist, zu Anschauungen, welche den Glaubenssätzen des Judentums direkt widersprechen.[2]) Diese wenigen Bemerkungen aus den Vorreden zu beiden Kommentaren, in denen er seine philosophisch-exegetische Grundanschauung niedergelegt hat, zeigen, wie weit Zeraḥja in seiner freisinnigen Anschauungsweise und in seinem rücksichtslosen konsequenten

[1]) Einleitung zum Hiobkommentar; vgl. dazu seinen Streit mit Hillel s. w. u.

[2]) Komm. zu Hiob 1_6.

Denken zu gehen bereit war. Allerdings erhalten in seiner Beleuchtung die biblischen Bücher ein ganz eigenartiges Aussehen. Namentlich in den Sprüchen werden alle Begriffe derartig umgedeutet, dass sie zu den philosophischen Anschauungen des Kommentators passen. Aber bei alledem lässt Zeraḥja auch das sprachliche Element nicht aus den Augen. Er macht die Römer, wenn auch erfolglos, auf eine grammatisch falsche Aussprache aufmerksam,[1]) er zieht zur Erklärung und zur Feststellung der Etymologie das Arabische heran.[2]) Überhaupt ist seiner Ansicht nach dreierlei erforderlich für denjenigen, der es unternimmt, ein biblisches Buch in philosophischem Sinne zu erklären, nämlich völlige Beherrschung der Sprache, Kenntnis der Logik, die zur Unterscheidung zwischen dem Wahren und dem Falschen führe, und Kenntnis der physischen und mathematischen Wissenschaften.[3]) Bei den Lesern seiner Kommentare setzt er die erforderlichen Vorkenntnisse, auch die Kenntnis der maimunischen Philosophie voraus und unterlässt deshalb die Wiederholung dessen, was Maimonides bereits ausgesprochen hat.[4]) Bei den Deutschen, auch denjenigen, die zu seinen Schülern zählen, findet er allerdings kein Verständnis für seine philosophische Auslegung, und sein Urteil über die Deutschen ist darum nichts weniger als schmeichelhaft.[5]) Ausser diesen beiden Kommentaren verfasste er noch einen Kommentar zum Pentateuch.[6])

Im Mittelpunkte seiner Studien stand jedoch Maimonides' grosses philosophisches Werk. Er hielt wiederholt, zweifellos während seines Aufenthalts in Rom, Vorträge über den Moreh Nebukhim.[7]) Aller Wahrscheinlichkeit nach entstand aus diesen Vorlesungen ein Kommentar zum Moreh, den er mehrfach überarbeitet hat und der vielleicht immer nur Fragment geblieben ist.[8]) Stücke aus diesem Kommentar teilt er wiederholt Fragestellern mit. In besonders lebhafter Korrespondenz stand er mit seinem Verwandten Jehuda b. Šelomoh, dem er eine Reihe von Fragen über den Moreh beantwortete; diese Antworten

---

[1]) Das. zu 18_{18}.

[2]) Komm. Prov. $30_{15.\ 16}$ u. ö.

[3]) Einleitung zum Hiobkommentar S. 169.

[4]) Das. S. 173.

[5]) Komm. Prov. 6_3; Brief an Hillel ג"א II 137; s. o. S. 273.

[6]) Erwähnt in seinem Briefe an Jehuda ג"א II 123. Vielleicht jedoch nur zu einzelnen Stellen, auf welche sich die Anfragen bezogen; s. Steinschneider ג"א II 237.

[7]) Brief an Jehuda, s. Kirchheim, Hebr. Bibl. IV 125 No. 5.

[8]) s. Steinschneider, Übersetzgn. 113.

veröffentlichte er als eigene Abhandlung.[1]) Zur Erklärung der maimunischen Philosophie verglich er fortlaufend die aristotelischen Schriften, die er mit dem Kommentar des Averroes und Themistius besass; er stellt die durchgängige Übereinstimmung der Lehren des Maimonides mit Aristoteles fest.[2])

Es ist merkwürdig oder könnte wenigstens merkwürdig erscheinen, dass zwei Männer wie Zeraḥja und Hillel, beide von Begeisterung für Maimonides erfüllt, beide von den gleichen philosophischen Grundanschauungen ausgehend, eben wegen ihrer philosophischen Meinungen nicht in Frieden neben einander leben konnten, sondern in die heftigste persönliche Fehde gerieten.[3]) Die Bekanntschaft der beiden Männer datiert vermutlich schon aus Hillels Studienzeit in Barcelona, der Vaterstadt Zeraḥjas.[4]) Später scheinen sie einander jedoch aus den Augen verloren zu haben; Hillel, der, wie bereits erwähnt, nur gelegentlich erfuhr, was in der jüdischen Welt vorging, wusste vielleicht kaum von Zeraḥjas Wirksamkeit und Ansehen in Rom. Es scheint, dass er erst durch seinen Briefwechsel mit Maestro Gajo auf Zeraḥja wiederum aufmerksam gemacht worden ist.[5]) Etwa um die

---

[1]) Erwähnt in seinem ersten Brief an Hillel א״נ II 125 als קונדרס. Ein Stück aus einem Briefe an Jehuda hat Kirchheim das. 121 f. abgedruckt; s. ferner Kirchheim, Hebr. Bibl. IV 125; cod. Cambr. 70.

[2]) s. die von Kirchheim א״נ II 123 und Hebr. Bibl. IV 125 No. 5 veröffentlichten Stellen. Nur das (pseudo-)aristotelische Buch über die Tiere besass er nicht; s. auch Steinschneider, Übersetzgn. 112.

[3]) Eine treffende Bemerkung hierüber macht Steinschneider א״נ II 238.

[4]) Steinschneider, Übersetzgn. 113; vgl. Zeraḥjas zweiten Brief an Hillel אני מאו אהבתיך (א״נ II 126).

[5]) Hillel erwähnt, wie aus Zeraḥjas erster Antwort א״נ II 125 hervorgeht, bereits rühmend Zeraḥjas 1288/9 verfassten Prov.-Komm. Ferner spricht Zeraḥja in demselben Briefe die Absicht aus, in seine Heimat zurückzukehren, wovon in seinem 1290/91 verfassten Hiobkommentar noch keine Rede ist; der Brief ist also vermutlich nach Vollendung dieses Kommentars geschrieben. Schliesslich erwähnt Zeraḥja, dass er an demselben Tage, an dem er Hillels Brief erhielt, antworte, und zwar auf Veranlassung des Schwagers des Maestro Gajo, der zu ihm gekommen sei, um ihm mitzuteilen, dass der Bote an Hillel noch heute abreisen wolle. Allem Anscheine nach hat somit Hillel gleichzeitig an Maestro Gajo und an Zeraḥja geschrieben. Dies kann sich jedoch nicht auf Hillels ersten Brief an Gajo beziehen, welchen dieser erst nach etwa 9 Monaten beantwortet hat. Vermutlich hatte Gajo in dieser Antwort, in welcher er Hillel über die gefürchtete antimaimunistische Gefahr in Rom beruhigte, Zeraḥjas Wirksamkeit in Rom erwähnt und ihn dadurch veranlasst, sich an diesen zu wenden. Der Briefwechsel mit Zeraḥja begann somit frühestens im Herbst 1290. Bemerkt sei, dass die Euphemie צ״ב (צדיק באמונתו יחיה), welche Zunz ZGL. 457 als für Tote gebräuchlich anführt, in Zeraḥjas

Zeit, als er sein תגמולי הנפש vollendet hatte, wandte er sich brieflich an Zeraḥja, um von diesem gründlichen Kenner der maimunischen Philosophie Aufschluss über einige schwierige Stellen des Moreh zu erhalten. Vielleicht war er damals bereits mit seinem Kommentar über die 25 Propositionen im zweiten Teile des Moreh beschäftigt. Die Beziehungen zwischen den beiden selbstbewussten Männern schienen sich anfangs freundlich zu gestalten. Ihre Briefe waren in höflichem, ja ehrerbietigem Tone gehalten; jeder erkannte die Leistungen des anderen an. Zeraḥja, der noch am selben Tage antworten musste, verwies ihn vorläufig auf seine Antworten an Jehuda b. Šelomoh und sandte ihm ein Vierteljahr später eine ausführliche Abhandlung über die von ihm gestellten Fragen ein.[1]) Aber kaum hatte Hillel diese Abhandluug nur flüchtig gelesen,[2]) als er Zeraḥja einen Brief voll von Eigenlob[3]) und persönlichen Schmähungen gegen Zeraḥja zusandte. Das Schreiben war so giftig, dass der Abschreiber, dessen Hand wir die Kenntnis dieses Briefwechsels verdanken, sich scheute es wiederzugeben.[4]) Wahrscheinlich war es verletzte Eitelkeit, die ihn zu so ungebührlich scharfer Sprache veranlasste. Zeraḥja hatte ihm bei aller Hochachtung in seinem ersten Schreiben bemerkt, dass er in einzelnen Punkten in Widerspruch mit sich selbst geraten sei, was doch bei einem philosophisch gebildeten Manne nicht der Fall sein dürfe; in einzelnem scheine er ihm Naḥmanis Anschauung zu folgen, der gar kein Verständnis für Philosophie gehabt habe. Diese beiden Vorwürfe haben vermutlich Hillel, der sich für den bedeutendsten Kenner der maimunischen Philosophie hielt und es vielleicht bereute über dieselbe einen anderen angefragt zu haben, und der in der Wertschätzung des Naḥmanides mit Zeraḥja völlig übereinstimmte,[5]) zu seinen masslosen Angriffen gereizt. Zeraḥja blieb dem Gegner nichts

---

Brief (S. 124) auf den lebenden Maestro Gajo angewendet wird. Vgl. יוחה צ'ב'י בר' שלמה וצ"ל (Hebr. Bibl. IV 125).

[1]) Zweiter Brief an Hillel א"נ II 127 על דבריך אשר שלחת אלי עמדתי ימים רבים כמשלש חדשים וכו'.

[2]) Das. עברת עליהם וקראת קריאת עראי ראשי פרקיהם.

[3]) Zeraḥja bemerkt (א"נ II 127) שבח יהללך זר ולא פיך נכרי ואל שפתיך mit bissiger Anspielung auf den Namen Hillel.

[4]) א"נ II 126.

[5]) s. o. S. 409. Die Vermutung liegt nahe, dass Zeraḥja die betr. Äusserung Hillels in seinem Briefe an Gajo kannte und ihn nicht ohne Absicht darauf hinwies, dass er trotzdem die Ansichten Naḥmanis zu teilen scheine.

schuldig, wenngleich er bei aller Schärfe und Schroffheit eine gewisse Vornehmheit des Tones nicht verleugnet. Er hält ihm vor, dass seine gelehrten Zeitgenossen einstimmig der Ansicht seien, dass „der Geist Gottes aus ihm spreche“,[1]) er bedauert, dass er sich überhaupt darauf eingelassen habe, Hillel seine religiösen und philosophischen Grundanschauungen zu enthüllen.[2]) Spöttisch nennt er ihn einmal „R. Hillel, den grossen Naturphilosophen“,[3]) um dann um so unbarmherziger seine Unkenntnis auf dem Gebiete der Physik geisseln zu können. Voll bitterer Ironie giebt er ihm den Rat, „in das Land seiner Väter“ zurückzukehren, Gebetmantel und Phylakterien anzulegen und sich mit mystischen Büchern zu beschäftigen, aber Physik und Mathematik anderen zu überlassen.[4]) Im einzelnen wiederlegt er sodann unter stetem Hinweis auf Maimonides Hillels Ansichten. Hillel der seine philosophischen Anschauungen stets mit der thalmudischen Tradition in Einklang zu bringen suchte, hatte ihn namentlich betreffs der in der heil. Schrift erwähnten Wunder befragt. Zeraḥja, kühner, rücksichtsloser und freisinniger als sein Gegner, deutet unter Berufung auf Maimonides die Wunder, wo es nur irgend möglich ist, weg und bezeichnet sie nur als prophetische Visionen; nur wo der biblische Bericht keine andere Möglichkeit zulasse, müsse man an eine bereits bei der Schöpfung vorgesehene Änderung der Naturgesetze glauben, wie z. B. die Spaltung des Schilfmeeres, die Spaltung der Erde beim Untergange der Rotte Koraḥs, das Blühen des Ahronsstabes u. dgl. m.[5]) Sehr entschieden bekämpft er Hillels Ansicht, dass dem Menschen die hebräische Sprache, als die ursprüngliche, von Natur angeboren sei, und vertritt vielmehr den Grundsatz einer allmählichen Sprachentwickelung.[6]) Wie weit Zeraḥja seinen Gegner geistig überragte, beweist eine Stelle seines Kommentars zu den Sprüchen, wo er, von der Spaltung zwischen Rabbaniten und Karäern ausgehend, ausführte, es sei ursprünglich Gottes Plan gewesen, dass alle Menschen einen und denselben Glauben haben und ihn einmütig und in gleicher Form verehren sollten; menschliche Leidenschaften hätten erst den Zwiespalt

---

[1]) א"נ II 126.

[2]) Das. 127.

[3]) Das. 135 אדוני ר' הלל החכם בחכמת הטבע.

[4]) Das. 142. Unter „dem Lande seiner Väter“ ist wohl das Thalmudstudium zu verstehen. S. 128 nennt er Hillels Brief eine Papier- und Zeitvergeudung.

[5]) Das. 129 u. ö.

[6]) Das. 135 f. Auch Benjamin b. Jehuda hielt die hebräische Sprache für die ursprüngliche, vgl. o. S. 392; ebenso auch 'Immanuel, s. w. S. 426.

und die verschiedenen Religionen geschaffen.[1]) Zum Schlusse seines Briefes giebt er deutlich zu verstehen, dass er zu einer Fortsetzung dieser literarischen Fehde nicht gewillt sei, und lädt seinen Gegner ein, nach Rom zu kommen, damit die dortigen Gelehrten ihren philosophischen Streit als Schiedsrichter entscheiden könnten.[2])

Dieser Aufforderung ist Hillel wohl kaum nachgekommen; bei ruhiger Überlegung musste er erkennen, dass seine Sache verloren sei. Seine unschöne Kampfesweise hatte ihm die Missbilligung des römischen Gelehrtenkreises zugezogen, der ohnehin allem Anscheine nach auch sachlich auf Zeraḥjas Seite stand. Über die Stellungnahme Maestro Gajos, des angesehensten und einflussreichsten Mitgliedes dieses Gelehrtenkreises, erfahren wir allerdings nichts; seine freundschaftlichen Beziehungen zu Zeraḥja[3]) sind jedoch ein hinlänglicher Beweis dafür, dass er Hillels täppisches Auftreten wohl kaum gebilligt hat. Der römische Rabbiner Šabthai b. Šelomoh,[4]) auf dessen Zustimmung Hillel gerechnet hatte, stellte sich ganz entschieden auf Zeraḥjas Seite und gab seinem Unmut über Hillels Vorgehen unzweideutigen Ausdruck.[5]) Šabthai, der auch auf thalmudischem Gebiete Tüchtiges leistete,[6]) war ein eifriger Förderer philosophischer Studien. Er selbst hielt philosophische Vorträge, bei denen er, wie einer seiner Schüler in einem Briefe berichtet, stets sehr erzürnt war, wenn seine Hörer seinen Ausführungen nicht mit der nötigen Aufmerksamkeit folgten. Aber wenngleich manche unter seinen Schülern sich durch die Abneigung der grossen Menge gegen die Philosophie abschrecken liessen, so verstand Šabthai es doch, bei einigen ein lebhaftes Interesse für die Philosophie und die Schriften des Maimonides zu erwecken, das auch später nicht erkaltete. Ein sprechendes Zeugnis dafür ist der erwähnte Brief seines Schülers Jeḥiel b. Joab, der, tags über von der Sorge um den Erwerb seines Lebensunterhalts in Anspruch genommen, die Nächte dem Studium der Philosophie widmete.[7]) Mit Zeraḥja verband

---

[1]) Komm. Prov. 6_{19}.

[2]) ג"א II 143.

[3]) Seine freundschaftlichen Beziehungen zu Zeraḥja beweist Zeraḥjas erster Brief an Hillel ג"א II 124.

[4]) s. o. S. 263; wahrscheinlich ein Sohn Šelomohs b. Šabthai (s. o. S. 374) und Bruder Benjamins (s. o. S. 375).

[5]) Zeraḥjas Brief ג"א II 141 f.

[6]) cod. Rossi 1237^{11}; s. Steinschneider, Hebr. Bibl. XXI 27 f.

[7]) Der Brief ist veröffentlicht in Berliners Magazin XVII, hebr. Abteilg. 37 ff.

Šabthai innige Freundschaft; ein grosser Teil von Zeraḥjas Übersetzungen philosophischer Werke ist für ihn verfasst.[1]) Aber auch die damaligen Jünger der Philosophie in Rom hatte Hillel gegen sich aufgebracht, und der hervorragendste unter ihnen, der später berühmt gewordene Dichter 'Immanuel b. Šelomoh, wahrscheinlich ein Schüler Zeraḥjas, beantwortete Hillels Angriffe auf Zeraḥja mit einer kurzen, aber überaus scharfen Epistel, in der er den um ein Menschenalter älteren Hillel arg zerzaust.[2])

Dieser Bürgerkrieg unter den Anhängern des Maimonides vermochte indessen die Verehrung der römischen Juden für diesen gewaltigsten Geist des jüdischen Mittelalters nicht zu vermindern; und wenige Jahre später fand diese Verehrung unzweideutigen Ausdruck in den Bemühungen der römischen Gemeinde um den Mišnahkommentar des Meisters. Während die beiden anderen grossen Werke Maimunis, der Moreh Nebukhim und sein Ritualwerk Mišneh Thorah den Römern schon längst bekannt waren,[3]) kannten sie von dem Mišnahkommentar nur die von Ḥarizî übersetzten Stücke des Kommentars zu Zeraïm.[4]) Es verdient in der That, wie einer der Übersetzer mit Recht bemerkt, für ewige Zeiten im Gedächtnis der Nachwelt festgehalten zu werden, dass es lediglich das Verdienst der römischen Gemeinde ist, dass dieses monumentale Werk nicht für Jahrhunderte der Vergessenheit anheimgefallen ist.[5]) Das vollständige arabische Original ist erst seit

---

[1]) Zeraḥja übersetzte für Šabthai: Averroes' mittl. Komm. zur Physik, Themistius' Paraphrase über de coelo et mundo 1284, Aristoteles de anima, vermutlich in demselben Jahre; wahrscheinlich ist auch die 1284 „mit anderen Schriften" beendete Übersetzung der Metaphysik mit Averroes' mittl. Komm. für Šabthai angefertigt, vielleicht auch Alfarabis Wesen der Seele.

[2]) Den Brief, in dem Zeraḥja nicht genannt wird, hat Steinschneider, Letterbode VII (1881/2) 166 f. veröffentlicht. Dass 'Immanuel Zeraḥjas Schüler gewesen, ist durch sein Eintreten für ihn sowie durch mannigfache Übereinstimmungen (s. z. B. S. 271) wahrscheinlich; s. auch weiter S. 424.

[3]) Der Moreh war in Ḥarizîs Übersetzung bereits 1230 in Rom abgeschrieben worden (s. o. S. 277), Mišneh Thorah wird von Jehuda und Zidkija 'Anaw citiert.

[4]) Vorr. zur Übersetzg. des Komm. zu Môed: חכמים נבוני רומי ... עמדו על העתקת זרעים מזה החיבור וכו'. Ausser diesen Stücken war nur noch eine Übersetzung einiger Teile von Nezîkîn von Šemuel ibn Thibbon vorhanden (s. Vorr. zur Übersetzung des Komm. zu Našim), aber wohl kaum in Rom bekannt geworden.

[5]) Jâk. b. 'Akhsai am Schlusse seines Briefes an Šelomoh b. Addereth s. a. O. כי לדורות יודע כי על התעוררות הקהל הקדוש באו אלו הספרים מחשיכה לאורה.

wenigen Jahrzehnten bekannt, aber zum weitaus grössten Teile bisher noch nicht veröffentlicht. Trotz aller Mängel der Übersetzung, deren sich die Übersetzer zum Teil selbst bewusst waren, da nach der inzwischen längst erfolgten Vertreibung der Mauren aus jenen Gegenden Spaniens die Kenntnis des Arabischen nur eine mangelhafte war,[1]) ist die Erhaltung des Werkes auch in dieser unvollkommenen Form als ein grosses Verdienst um die jüdische Literatur anzusehen. In Rom war man der irrigen Ansicht, dass das ganze Werk, nicht nur die bisher bekannten Teile, in hebräischer Sprache, vorhanden sei.[2]) Die römische Gemeinde entsandte um die Mitte des letzten Jahrzehnts das Mitglied ihres Rabbinatskollegiums, R. Simḥa,[3]) um ein Exemplar des begehrten Werkes nach Rom zu bringen. Mit einem offenen Briefe der Gemeinde ausgerüstet,[4]) durchzog Simḥa die Provence und Catalonien, ohne das Werk ausfindig machen zu können.[5]) Schliesslich kam er nach Barcelona und wandte sich an Šelomoh b. Addereth um Rat. Aber auch dort war das Buch nicht zu finden. Indes, ein Empfehlungsschreiben des hochangesehenen Rabbiners von Barcelona förderte Simḥas Bemühungen in Spanien ausserordentlich. Nach langem vergeblichen Suchen in den aragonesischen Gemeinden entdeckte man endlich in Huesca den Kommentar zu den ersten drei und bald darauf in Saragossa den Kommentar zu den ersten fünf Ordnungen der Mišnah in arabischer Sprache; nur der Kommentar zu Tohoroth war nicht aufzufinden. Auch die neue, sprachliche Schwierigkeit wurde überwunden. In Huesca übersetzte der Arzt Josef b. Jiẓḥak ibn al Fuâl den Rest des Kommentars zu Zeraïm und den Kommentar zu Moed, Jakob b. Mošeh ibn ʿAkhsai mit Hilfe des Ḥajim b. Šelomoh ibn Baka den Kommentar zu Našim; in Saragossa übersetzte Šelomoh b. Josef ibn Jakûb den Kommentar zu Nezikin — mit Ausnahme des bereits früher von Semuel ibn Thibbon übersetzten Abothkommentars — und der Arzt Nethanel b. Josef ibn Almoli den Kommentar zu Kodašim.[6]) Mit diesen

---

[1]) s. die Vorr. der Übersetzer zu Therum., Šabb., Jebam. Baba kam. und Zebaḥim.

[2]) Vorr. zur Übersetzung zu Nezikin בכתובין שהיו מצויין בלשון הקדש.

[3]) s. o. S. 254. 263. 283. 386.

[4]) Vorr. zu Sabb. ואגרת פתוחה בידו.

[5]) Vorr. zu Nezikin.

[6]) s. die Vorreden der Übersetzer.

in den Jahren 1296—1298 angefertigten Übersetzungen[1]) konnte Simḥa nach mehrjähriger Abwesenheit und zahllosen Mühen und Gefahren,[2]) aber mit dem stolzen Bewusstsein einer für die jüdische Literatur im höchsten Grade verdienstlichen That nach Rom zurückkehren. Im nächsten Jahre gab, wie bereits erwähnt, die römische Gemeinde ihrer Verehrung für Maimonides und seine Familie anlässlich David Maimunis Tode in einem Beileidsschreiben an Davids Söhne Abraham und Selomoh Ausdruck.[3])

Die anziehendste und liebenswürdigste Gestalt in der Geschichte der Literatur der römischen Juden des Trecento, der vielseitigste und geistig hervorragendste, wenngleich nicht der wissenschaftlich bedeutendste unter den damaligen römischen Schriftstellern ist 'Immanuel b. Šelomoh b. Jekuthiel aus der Familie Zifroni.[4]) Man kann auf ihn das Urteil anwenden, das Heine über Ḥarizî fällt, dass er ein Voltaireaner war schon 500 Jahr' vor Voltaire.[5]) Er ist in Rom um das Jahr 1270 geboren.[6]) Seinen Vater Šelomoh erwähnt er kaum; es ist

---

[1]) Nach Saragossa kam Simḥa Khislew 5057 (Novbr. 1296), s. Vorr. zu Zebaḥim. In Huesca hatte man, wie aus den Vorr. zu Šabb. und Bab. kam. hervorgeht, bereits vor Simḥas Abreise nach Saragossa mit der Übersetzung begonnen. Die Vorr. zu Jebam. giebt das Jahr חש״ן (1297/8) als Zeit der Vollendung der Übersetzung an.

[2]) Jâk. b. 'Akhsais Brief an Šelomoh b. Addereth הנני מודיע לפני רבינו שזה השליח רבי שמחה טרח בדבר הזה הרבה כמה טרדות לא חשך פניו מכליותיו וכמה פעמים שם נפשו בכפיו ויט שכמו לסבול כדי להשלים רצון שולחיו וכו׳. Ähnlich äussern sich auch die anderen Übersetzer.

[3]) s. o. S. 254, wo irrtümlich nur Abraham genannt ist.

[4]) Den Namen seines Grossvaters nennen cod. Parma 1379_5 (s. Perreau, Hebr. Bibl. X 100), cod. Casanat. (s. Berliner, Magazin I 17), welche sein Gedicht über die 13 Glaubensartikel (Maḥb. IV 37 ff.) enthalten; s. ferner Steinschneider, Hebr. Bibl. XIII 116 und Brief an Halberstam S. 13 Anm. 2. Über den Namen der Familie s. S. 299. Sonst ist nur noch Mošeh b. Jekuthiel חפץ aus der Familie Zifroni bekannt, der 1383 eine Abschrift für Šemuel Rofe b. Daniel Dajjân anfertigte (cod. Almanzi 79). Die Familie war zu 'Immanuels Zeit sehr angesehen.

[5]) vgl. Baile, Les Juifs au XIXème siècle 137.

[6]) Rom bezeichnet er als seinen Geburtsort Maḥb. I 14_3 (כתים) und IX 76_{18}. Für die Bestimmung des Geburtsjahres müssen die Untersuchungen von Zunz, Ges. Schr. III 158 den Ausgangspunkt bilden. Das nach seinem 60. Lebensjahre verfasste 28. Kap. der Maḥb. ist ein selbständiges allem Anscheine nach später hinzugefügtes Kapitel. Demnach war er zur Zeit der Redigierung seines Diwans im Jahre 1328 noch nicht 60 Jahre alt, also nach 1268 geboren. Ob man dagegen seine Geburt mit Steinschneider bis 1272 hinabrücken darf, ist sehr zweifelhaft. An dem Streite zwischen Zeraḥja und Hillel (1290/1) beteiligt sich 'Imma-

daher höchst wahrscheinlich, dass er ihn bereits sehr zeitig verloren hat.[1]) Dagegen preist er seine Mutter Justa und seine Schwiegermutter Brunetta als fromme Frauen.[2]) Sein Schwiegervater Šemuel fiel als Opfer der Verfolgung von 1321.[3]) Seine Gattin, deren Namen er nicht nennt, preist er als eine schöne, kluge und züchtige Frau; er schreibt ihr einen Anteil an seinem Ruhme zu.[4]) Sein ältester Sohn Mošeh starb früh, ausser ihm scheint er nur noch einen Sohn gehabt zu haben.[5]) Von Jugend auf betrieb 'Immanuel mit vielem Eifer das Studium der Wissenschaften.[6]) Die Grundlage für seine Studien bildeten die Werke des Maimonides;[7]) später zeigte er grosse Belesenheit in den philosophischen Schriften der Griechen und Araber sowie der zeitgenössischen christlichen Scholastiker, die er wohl sämtlich in hebräischen Übersetzungen kennen gelernt hat.[8]) In dieser Hinsicht verdankte er nach seiner eigenen Aussage namentlich seinem bedeutend

---

nuel als ein offenbar schon tüchtig philosophisch geschulter Jünger Zerahjas. — 'Immanuel Françis מתק שפתים (Berlin 1892) 34 nennt ihn irriger Weise aus Lamarca (gemeint ist wohl die Mark Ancona) stammend; David b. Jahja נקי כב Vorr. bezeichnet ihn als אלוף הדעת בטגדיאל (Zunz, Ges. Schr. III 183), eine Handschrift der Casanatense in Rom nennt ihn ר' עמנואל טפרס (Berliner, Magazin XVI 274). Über טגדיאל und פרס = Rom s. S. 184. 298.

[1]) Nur zweimal nennt er seinen Vater. Maḥb. I $10^{b}{}_{2}$ v. u. erwähnt er, dass sein Vater für eine gute Erziehung gesorgt habe. 1321 waren, wie aus dem Klageliede auf Šemuel (XIII 103_{28}) hervorgeht, beide Eltern bereits tot. Die Nichterwähnung seines Vaters im Paradiese ist kaum anders zu erklären, als dass 'Immanuel ihn kaum mehr gekannt hat.

[2]) XXVIII $130^{a}{}_{35}$.

[3]) s. o. S. 308.

[4]) Maḥb. I 10_{17} ff., namentlich 11 oben ולי אשת חן חתמוך כבודי und das darauf folgende Sonett דודי שאלוני.

[5]) XXI $174^{b}{}_{16}$ ff., sowie das kurze schöne Klagelied משה קדושי das.; XV Anf. ist allerdings von seinen Kindern die Rede.

[6]) Vorr. zu Eben Boḥan ותדד השינה טעיני; Maḥb. I 10^{b} unten vgl. 11_{3} rühmt er sich, mehr für Öl ausgegeben zu haben als andere für Wein. Die Stelle ist fast wörtlich Gabirols „Perlenauswahl" entlehnt, wo es heisst: שאלו לחכם מפני מה תכמת יותר מחבריך אמר להם מפני שהוצאתי בשמן יותר ממה שהוציאו חבירי ביין. Maḥb. XXI $171_{10.\ 25}$ sagt er, er sei bereits als Kind von 6 Jahren so weise und verständig gewesen wie ein Greis von 80 Jahren.

[7]) Maḥb. XI $85^{a}{}_{2}$; vgl. VIII $68^{a}{}_{10}$ in seinem Briefe an Joab: הגה המורה למורה והמדע ליודעי דעת ומביני מדע.

[8]) Maḥb. IX 75 V. 19—21 des Gedichts אני ישן ולבי ער. Das Gedicht ist in ed. Willh. höchst unübersichtlich abgedruckt. Es besteht aus 60 Versen, von denen der erste dreiteilig, die folgenden vierteilig sind; überzählig sind dabei die Schlussworte וחותמת שמי הוא אל. — VIII 66^{b} f. $70^{a}{}_{17}$ (cf. Steinschneider, Übersetzg. 109) XVIII 132^{a} unten. XXI $173^{b}{}_{37}$ f. u. ö.

jüngeren Vetter Jehuda Romano ausserordentlich viel.[1]) Nächst der Philosophie betrieb er das Studium der thalmudischen und nachthalmudischen halakhischen Literatur,[2]) die kabbalistischen Schriften waren ihm bekannt,[3]) er befasste sich mit Mathematik,[4]) Astronomie und Kalenderwesen,[5]) Medizin,[6]) hebräischer Grammatik[7]) und Bibelexegese. Seine aussergewöhnliche Begabung und sein vorzügliches Gedächtnis ermöglichten es ihm, auf allen diesen Gebieten etwas Tüchtiges zu leisten, und in späteren Jahren rühmt er sich gern seiner bedeutenden Überlegenheit inbezug auf Kenntnis der Gelehrten und ihrer Bücher.[8]) Mit besonderem Eifer wandte er sich der Poesie zu. Er zeigte frühzeitig dichterische Begabung,[9]) nahm Unterricht bei den Lehrern der Verskunst;[10]) die Dichtungen der hervorragenden jüdischen[11]) und christlichen[12]) Dichter waren ihm bekannt. Von seinem übergrossen Eifer für die Wissenschaft giebt seine launige Erzählung von dem Vorfalle in Perugia, der Beraubung der Bücherkiste des Buchhändlers Ahron, Kunde.[13]) Von seinen Lehrern nennt er nur Benjamin (b. Joab)[14]) und seinen Verwandten Daniel.[15]) Wahrscheinlich war er je-

---

[1]) XII 90 b unten. 91 a, vgl. Stellen in 'Immanuels Proverbiakommentar; s. Zunz, Ges. Schr. III 159 Anm. 6.

[2]) IX 75 V. 23 ff. VIII $67\,b_{20}$. Er nennt sich einen Schüler der Rabbinen, d. h. der Thalmudisten I 14_4.

[3]) Er citiert ס' חבהיר und ס' יצירה I 9 b. 10 a; הזהר אבי VIII 66 b unt. ist, wie Grätz VII^5 427 mit Recht bemerkt, nicht der Zohar sondern das medizinische Werk des Zahrawi.

[4]) I $9\,b_{27}$. XVIII $132\,b_1$. XXI 173 b.

[5]) Das. sowie p. $133\,a_{17}$, wo er 1048 Sterne in 22 Sternbildern erwähnt (s. darüber Steinschneider, Literaturbl. des Orient IV 23). VIII $66\,b_6$ v. u., XXI $174\,a_{13}$ citiert er das ס' החזיון (צורת הארץ) des Abraham b. Ḥija (s. Steinschneider, Jüd. Lit. 435). Abr. b. Ḥija auch XVIII $132\,b_4$ genannt.

[6]) XXI 173 b f., XI Anf., XXIII Anf., s. o. S. 276.

[7]) XVIII $132\,a_{16}$. b_3, wo eine Reihe grammatischer Schriften erwähnt ist.

[8]) XVIII $132\,b_{35}$.

[9]) XIX Anfg.

[10]) I 14_4 תלמיד התרגנים.

[11]) Er nennt Ḥarîzî als sein Vorbild Einltg. $1\,b_9$; IX Anfg.; Gabirol VIII Anfg.

[12]) X 74 unten, XXI 172 a.

[13]) Maḥb. VIII 68 b f.; s. o. S. 330. 'Immanuel und seine Gefährten haben jedoch die Bücher nicht etwa für sich behalten, sondern sich nur Abschriften davon gemacht, dem Händler also eigentlich nur einen mittelbaren Schaden zugefügt.

[14]) s. o. S. 387.

[15]) Maḥb. XXVIII $230\,b_{37}$.

doch auch ein Schüler Zeraḥjas.[1]) Er war mit Glücksgütern reich gesegnet;[2]) vielleicht erwarb er sich durch ärztliche Praxis, vielleicht auch durch literarische Thätigkeit seinen Lebensunterhalt.[3]) Sein Haus stand allen Gebildeten offen.[4]) Er selbst nahm eine ausserordentlich angesehene Stellung ein. Im Dienste der römischen Gemeinde scheint er als Vorsteher oder Gemeindesekretär gewirkt zu haben, wenigstens wurde ihm die Abfassung besonders wichtiger Briefe übertragen; am Versöhnungstage pflegte er zu predigen, auch Lobreden auf Verstorbene und bei besonderen Veranlassungen auf Lebende fielen ihm zu.[5]) Noch um die Mitte des dritten Jahrzehnts des vierzehnten Jahrhunderts erfreute er sich dieses Ansehens, wie sein um diese Zeit im Namen der römischen Gemeinde an R. Šemuel in Arles gerichteter Brief beweist.[6]) Kurze Zeit darauf traf ihn ein schwerer Schlag. Die Ursache seines Unglücks scheint eine Bürgschaft für einen Freund gewesen zu sein, die ihn seines Vermögens beraubte und ihn veranlasste, wohl um der Schande auszuweichen, seine Heimat zu verlassen.[7]) Indes müssen noch ganz besondere Umstände im Spiele gewesen sein. Alle seine Freunde zogen sich von ihm zurück, nur sein Verwandter Daniel stand ihm in dieser schweren Zeit bei.[8]) 'Immanuel scheut sich, die ganze Schwere seines Unglücks auszusprechen,[9]) das ihn, „gebeugt von der Armut und des Alters doppelter Bürde“,[10]) zu unstätem Umherirren durch Italien zwingt. Jeder Hund bellt ihn an, das Schicksal, dessen er so oft gespottet, spottet nun sein;[11]) von allen verlassen, musste er gleich seinem grossen

---

[1]) s. o. S. 271. 419. Sein Proverbiakommentar lehnt sich ganz an Zeraḥja an als Verfasser des Buches Hiob bezeichnet er gleich Zeraḥja Mošeh (Maḥb. XXVIII $232b_{44}$). Auch die Bezeichnung des liber de causis ס' הטוב הגמור (VIII $67a_4$) scheint auf Zeraḥjas Übersetzung zu deuten. Das. erwähnt er auch Aristoteles' de anima und $70b_1$ die Physik, die er beide jedenfalls in Zeraḥjas Übersetzung kannte.

[2]) Maḥb. I $9b$ u. ö.

[3]) Das. $9b_{25}$. $10a_{37}$.

[4]) XXI $173b_{23}$ ביתו בית וועד לחכמים.

[5]) s. o. S. 263. 289 sowie Maḥb. XXI $173b_{25.\ 32}$.

[6]) Maḥb. XIII 184 f. Über die Zeitbestimmung s. o. S. 307 Anm. 2 und weiter unter Kalonymos.

[7]) I $3a_{12}$ ערבתי לרעי ותקעתי לוז כפי ונוקשתי ונלכדתי באטרי פי; s. Steinschneider, Literaturbl. d. Orient IV 35 ff., Güdemann 114.

[8]) XXVIII $230b_{38}$.

[9]) I 8_{12} ולו באתי לספר דאבוני וקורותי אחבר בם מגלה, vgl. das. S. 6 u. ö.

[10]) I $3a_{14}$ והעוני והוקנה רוכבים צמדים. Von seiner Armut spricht er wiederholt. XV $111a$ כי לי עוני עד צואר יחצה.

[11]) I 3. 6 ff. X 90. XVIII 133.

Freunde Dante die Pein der Abhängigkeit von Fremden erfahren. Meist scheint er sich in Norditalien aufgehalten zu haben. Als er einst an einem Fussleiden zu Ancona erkrankte, leistete er der dortigen Gemeinde einen wertvollen Dienst, indem er sich in einer Steuerangelegenheit für dieselbe bittend an die Vorsteher der römischen Gemeinde wandte.[1]) Das Schreiben ist charakteristisch für den Briefstil der damaligen Zeit, der mehr verbirgt, als er enthüllt; ohne 'Immanuels Vorbemerkung würde es unmöglich sein, aus dem Briefe selbst die Veranlassung und den Gegenstand des Schreibens zu ersehen. Nach langem Umherirren fand er endlich vor 1328[2]) in Fermo ein Asyl bei einem der angesehensten und reichsten Männer der Stadt, der es sich zur Aufgabe machte, durch seine grossmütige Freigebigkeit dem gefeierten Dichter ein sorgenfreies Alter zu bereiten und ein frohes dichterisches Schaffen zu ermöglichen.[3]) Wie lange 'Immanuel sich noch der Grossmut seines Mäcens erfreute, wissen wir nicht; sein Todesjahr ist unbekannt.

Die literarischen Leistungen 'Immanuels zeigen wenig Originalität, aber eine erstaunliche Vielseitigkeit. In seinen Poesieen aber ist er der selbstempfindende und selbstschaffende Meister, obwohl sie eingestandermassen vielfach nur Nachbildungen sind. Er versteht eben auch das, was er anderen entlehnt, mit seinem eigenen Geiste zu erfüllen und ihm dadurch ein individuelles Gepräge zu verleihen. 'Immanuels Wissen war ein fast encyclopädisches. Auf allen Wissensgebieten war er heimisch, so dass er den besten jüdischen und christlichen Gelehrten des damaligen Italiens ebenbürtig war. Indes war sein Wissen nicht das eines tiefen Gelehrten sondern das eines hochgebildeten Mannes, und er selbst gesteht neidlos auf vielen Wissensgebieten anderen die Palme zu. Seiner vielseitigen Bildung entsprach auch seine vielseitige wissenschaftliche Thätigkeit, die sich jedoch ausschliesslich auf das Gebiet der jüdischen Wissenschaft beschränkt.

---

[1]) Maḥb. XXIII 183 b 6. XXIV 191 f.; s. o. S. 344.

[2]) In diesem Jahre veranstaltete er die Sammlung seiner Gedichte (XXIV 191 a 9. XXVII 211 b 27; s. Zunz, Ges. Schr. III 158) auf Veranlassung seines Mäcens (Vorr. 1 b).

[3]) Maḥb. Vorr. und X 77 a 20 u. oft. Die Vermutung Güdemanns (S. 315), dass der Mäcen jener Daniel sei, dessen Thronsessel 'Immanuel im Paradiese (Maḥb. 230 b 37) erblickt, hat, sehr viel für sich. אחי könnte dann in der Bedeutung „Freund“ gebraucht sein.

Gleich Benjamin b. Jehuda und Hillel b. Semuel hielt auch er die hebräische Sprache und die jüdische Wissenschaft für die ursprüngliche, die allerdings den Juden selbst im Laufe der Zeit teilweise verloren gegangen sei.[1]) Sein Erstlingswerk, zu welchem das Einleitungsgedicht in seinen Makamen erhalten ist, war der damals beliebten Buchstabensymbolik gewidmet. Die 27 Buchstaben des hebräischen Alphabets — einschliesslich der Endbuchstaben — teilt er darin in drei Gruppen, welche nach seiner Ansicht einen Hinweis auf die drei Welten enthalten.[2]) Ein zweites Buch, der „Prüfstein" (אבן בוחן) genannt, bezeichnet er als ein grammatisches. Thatsächlich ist es jedoch eine Art biblischer Hermeneutik, die in vier Teilen über die Omissionen (חסרות), die Zusätze (יתרות), die Vertauschungen (תמורות) und eine Reihe anderer biblischer Redeformen handelt. Als Einleitung schickt er dem Werkchen ein Kapitel über die wechselnde Bedeutung der Verba bei verschiedener Konstruktion voran.[3]) Von seiner Kenntnis auf grammatischem Gebiete zeugen die Bemerkungen in seinem Briefe an den Dichter Joab b. Jeḥiel, dem er Verstösse gegen die hebräische Grammatik vorhält.[4]) Wichtiger sind seine biblischen Kommentare, von denen ein Teil verloren zu sein scheint. Mit Ausnahme der ersten und der kleinen Propheten sowie des Buches 'Ezra hat 'Immanuel die ganze heil. Schrift kommentiert. Seine Kommentare sind in der philosophierenden Art Zeraḥjas und der Thibboniden abgefasst. Der Kommentar zu den Proverbien, seine beste Leistung auf exegetischem Gebiete, ist von Zeraḥjas Proverbiakommentar völlig abhängig.[5]) Der Hoheliedkommentar, den er auf Aufforderung

---

[1]) Komm. Prov. 26_{13}, Güdemann 120; Einleitung zu Eben Boḥan, s. Bacher Monatsschrift 1885, 242; vgl. o. S. 417. Über die bei den Juden ursprüngliche, später verlorene Wissenschaft s. o. S. 399.

[2]) Maḥb. XI 85. Auf Grund von V. 4 des Gedichts vermuten Zunz Ges. Schr. III 183 und Steinschneider Litbl. IV 23, dass der Titel des Werkes מגדל עז gewesen. Das Buch ist auch erwähnt Maḥb. I $9b_{17}$, Komm. Prov. 19_{1}. Eine ähnliche Einteilung der Buchstaben hat Benjamin b. Jehuda, der eine Wendung fast wörtlich dem Gedichte 'Immanuels entlehnt hat; s. o. S. 392. Der Grundgedanke des Buches ist älter; s. Delitzsch, Gesch. d. jüd. Poesie 2.

[3]) Maḥb. I $9b_{14}$. Codd. de Rossi 396[3]. 809[3], München 53_{13}. Einen Teil der Vorrede hat Dukes, Kobez p. III veröffentlicht; vgl. besonders Bacher, Monatsschrift 1885, 241 ff.

[4]) Maḥb. VIII 67a.

[5]) vgl. die bei Güdemann 118 ff. angeführten Stellen. Der Kommentar ist gedruckt in der äusserst seltenen Hagiographenausgabe Venedig 1487 (fälschlich unter

römischer Gelehrten verfasst hat, schliesst sich eng an den Kommentar Mošeh ibn Thibbons an; 'Immanuel selbst erklärt in der Vorrede, dass Mošeh ibn Thibbon sein Vorbild sei, und dass er in philosophischem Sinne erklären wolle. Dichterisch fein empfunden ist in seiner Erklärung des Hoheliedes die Einteilung desselben in drei Teile nach den drei Lebensabschnitten.[1]) Šemuel ibn Thibbons Kohelethkommentar gehört zu den Schriften, die er mit Eifer studiert hat.[2]) Auch sein bereits vorher verfasster Pentateuchkommentar war philosophisch gehalten. Dabei liess er den einfachen Wortsinn nicht ausser Acht, und so konnte er mit einem gewissen Rechte von sich sagen, dass ihm wegen seiner einfachen Erklärung und seines philosophischen Kommentars der Vorrang vor allen Erklärern gebühre.[3]) Von seinem Kommentar zum Buche Jeḥeskel äussert er, dass er durch sein Vor- und Nachwort zu demselben „Balsam für die Krankheit der Kommentatoren" gespendet habe.[4]) Eine seiner letzten exegetischen Arbeiten scheint der Hiobkommentar gewesen zu sein, den er für Jizḥak b. Minḥa verfasste.[5]) Dagegen gehört sein Kommentar zu den Klageliedern dem Anscheine nach in eine frühere Zeit. Er hält sich in demselben von der philosophierenden Art seiner sonstigen Kommen-

---

dem Namen des 'Immanuel b. Jâkob); ein kleines Stück daraus bei Dukes, Rabb. Blumenlese, Leipz. 1844, 268 ff.; als Mscr. in codd. de Rossi 317. 377. 573. 666. 669. 735. 747. 763. 774. 797. 844, Par. 234, Oxf. 122, Cambr. 27 vgl. 40^{12}, Münch. 25^{1}, Bibl. Vittorio Emanuele in Rom cod. 5^{1}. 'Immanuel erwähnt ihn in Maḥb. I $9\,b_{9}$ wo er ihn על דרך היסוד הנעלה nennt, XXI $173\,a_{44}$, XXVIII $232\,b_{18}$.

[1]) Der Kommentar ist veröffentlicht von Perreau, La Cantica di Salomone etc. Estratto dal Mosè 1882; einen Abriss giebt Perreau in seinem Intorno al comento ebreo-rabbinico del R. 'Immanuel b. Salomo sopra la cantica Roma 1878. Die Einleitung in Berliners Ozar Tob 1878, 43 f., Bruchstücke bei Dukes נחל קדומים 55 ff. Handschriftlich codd. de Rossi 235^{2}. 577. Vat. 85. Par. 235^{2}. Münch. 125, Oxf. 146^{1}. 2207^{2}, Cambr. 30, Bibl. Vittor. Eman. 5; s. Salfeld in Magazin VI 28 ff. Den Kommentar zum Hohenlied erwähnt er Maḥb. I $9\,b_{36}$. XXVIII $233\,a_{1}$, zu den Megilloth das. $9\,b_{38}$, zu den Büchern Šelomohs XXVIII $229\,a_{1}$.

[2]) Maḥb. XVIII $132\,b_{1}$.

[3]) Vgl. XXVIII $229\,a_{41}$. Dass der Pentateuchkommentar früher verfasst ist, folgt aus seiner Erklärung zu Prov. 25_{16}, wo er seinen Kommentar zu Deuteron. 29_{18} zitiert. Der Pentateuchkommentar erwähnt in Maḥb. a. a. O. (9 b. $173\,a$. $229\,a$. $232\,b$), handschriftlich in cod. de Rossi 404. Bruchstücke in cod. Cambr. 445, Oxf. 2283^{5}; vgl. de Rossi, Clavis codd. mss. im Anhang der Variae lectiones I. Den Anfang hat Perreau in Merx' Archiv I 363 ff. ediert.

[4]) Maḥb. XXVIII $232\,b_{7}$.

[5]) Er nennt sich selbst הנלחץ מצרות הזמן. Der Kommentar stammt also nicht aus der Zeit seines Glückes. codd. de Rossi 58. 574. Par. 235^{1}; Perreau im

tare völlig fern. Er kann fast als Paraphrase von Ibn 'Ezras Erklärung dieses Buches bezeichnet werden. Rašis Kommentar ist ihm bekannt, wird aber wenig von ihm benützt.[1]) Ibn 'Ezras Namen nennt er fast nur an den wenigen Stellen, an denen er ihn bekämpft.[2]) Ähnliches gilt auch von seinem Kommentar zum Buche Esther.[3]) Die philosophischen Kommentare enthalten jedoch zu jedem Verse zunächst eine genaue Erklärung des Wortsinns, ehe die ausführliche Darlegung des tieferen, d. i. philosophischen Sinnes folgt; in dieser Darlegung hält sich 'Immanuel selbstverständlich streng an die Philosophie des Maimonides.[4]) Einen eigentlichen wissenschaftlichen Wert hat die Exegese 'Immanuels schon deshalb nicht, weil sie völlig unselbständig ist. Die Bedeutung seiner Kommentare liegt einzig darin, dass er, der hochgebildete in dem Wissen seiner Zeit wohlbewanderte Mann, die Geistesarbeit der Exegeten und Philosophen seinen gebildeten Zeitgenossen und Landsleuten zugänglich machte.[5])

Bleibenden Wert haben nur 'Immanuels Dichtungen, die ihm die Bewunderung aller Zeiten sichern.[6]) In ihnen spiegelt sich das ganze Wesen dieses aussergewöhnlichen Mannes und dieses aussergewöhnlichen Zeitalters wieder. Es war die erste, und was die Poesie betrifft, die schönste Blüteperiode der italienischen Renaissance. Die Entwickelung der italienischen Sprache aus einem Volksdialekt zur Schriftsprache hatte kaum begonnen, und schon erklangen in dieser Sprache die unsterblichen Gesänge Dantes. Der ge-

---

Annuario della società ital. per gli studii or. I (1872); ders., Intorno al com. ined. ebr.-rabb. del. R. 'Immanuel b. Salomo sopra Giobbe, Corfù 1884 (Estratto dal Mosè); erwähnt wird der Komm. in Maḥb. I 9b, XXI 173a.

[1]) So citiert und bekämpft er zu Thren. 4_{20} Rašis Erklärung.

[2]) Der Kommentar ediert von Perreau, Parma 1881, nach cod. de Rossi 615 (autographiert).

[3]) Ediert von Perreau, Parma 1880 nach derselben Hdschr.

[4]) Überaus deutlich tritt dies bei dem Pentateuchkommentar hervor.

[5]) Komm. zu Ješája erwähnt Maḥb. I 9b. XXII 176^{a}_{48}, wo er seine Erklärung zu Ješ. 40_{1} zitiert, XXVIII 229a. 232b; zu Jirm. das. XXVIII 232b. Bruchstücke aus den Kommentaren zu den späteren Propheten in cod. de Rossi 1070a. Psalmenkommentar ed. Perreau, Parma 1879–81, ausgewählte Stücke hatte de Rossi als Immanuelis scholia in selecta loca Psalm. etc. Parma 1806 herausgegeben; codd. Rossi 615, Par. 233; erwähnt an den angeführten Stellen, wo die Psalmen stets als תהלות ס' bezeichnet sind. Komm. zu Ruth ed. Perreau 1881 nach cod. de Rossi 615. Die Kommentare zu Koheleth, Daniel und Chronik scheinen verloren zu sein. 'Immanuel erwähnt sie Maḥb. 9b. 173a. 229b. 233a.

[6]) Zunz. Ges. Schr. III 184.

waltige Kampf des grossen Hohenstaufen mit dem Papsttum hatte alle Geister in Bewegung gesetzt, und die scholastische Wissenschaft feierte gerade in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts ihre höchsten Triumphe. In der Poesie waren allerdings die Dichter vor Dante von ihren provençalischen Vorbildern, die seit der Zeit der Anjous immer mehr massgebend wurden, abhängig. Von den Provençalen stammte die Form des Sonetts, das Fra Guittone von Arrezzo in die italienische Poesie einführte. Die Juden, die an allen geistigen Bestrebungen ihrer Landsleute vollen Anteil nahmen, erfassten eifrig die wissenschaftlichen und schöngeistigen Bestrebungen der Italiener, und der überaus lebhafte Verkehr mit ihren Glaubensgenossen in Südfrankreich und Spanien brachte es mit sich, dass auch diese Länder, die seit Jahrhunderten die Heimstätten jüdischer Gelehrsamkeit und Dichtkunst waren, einen tiefgehenden Einfluss auf sie ausübten. So vereinigte sich jüdischer und italienischer Geist, jüdische und italienische Bildung und Poesie in den italienischen Juden dieses Zeitalters, und die harmonische Vereinigung beider fand gleichsam ihre Verkörperung in 'Immanuel. Und als müsste diese Vereinigung auch äusserlich ihren Ausdruck finden, sehen wir persönliche, vielleicht freundschaftliche Beziehungen des grössten jüdischen Dichters des damaligen Italiens, 'Immanuel, mit dem unsterblichen Florentiner Dante Allighieri. Es ist möglich, dass die beiden Männer einander bereits im Jubiläumsjahre 1300, als Dante in Rom war, kennen lernten und später nur ihre Bekanntschaft erneuerten. Im höchsten Grade wahrscheinlich ist es, dass sie einander am Hofe des Can Grande von Verona näher getreten sind. Dante hielt sich dort auf, als der Scaliger auf der Höhe seiner Macht stand.[1]) Sein Hof, an dem ein buntes heiteres Leben herrschte, war der Sammelplatz für Gelehrte, Künstler und Dichter. Hier finden wir auch 'Immanuel,[2]) der sicherlich nicht, wie es von Dante berichtet wird, seinem Gönner mit saurer Miene wegen dieses leichten, lockeren Treibens Vorwürfe gemacht hat. Im Gegenteil; in einem dem Can Grande gewidmeten Gedichte, das in seinen

[1]) Die Streitfrage, ob er nur einmal, und zwar mehrere Jahre in Verona geweilt hat (Wegele), oder ob er zweimal dort war (s. Scheffer-Boichhorst, Aus Dantes Verbannung, 20) ist für unseren Zweck gleichgiltig.

[2]) Leonello Modona im Vessillo israel. 1884, 261 f. meint, dass 'Immanuel 1311 nach Verona gekommen sei, was jedoch keineswegs bewiesen ist. Auch cod. Barberin XLV 47 spricht von 'Immanuels Aufenthalt in Verona; s. Mazzatinti in Studj di filol. rom. II 330, der allerdings fälschlich Verona, bez. Gubbio als 'Immanuels Geburtsort bezeichnet.

kurzen Versen einen übersprudelnden, neckischen Humor zum Ausdruck bringt, schildert er das bunte Treiben am Hofe des Fürsten.[1]) Als ein vielgereister Händler,[2]) so fingiert der Dichter, kommt er nach langer Wanderung durch den Orient, wo er auch den Sultan gesehen hat, zum Can Grande, der in Verona die Krone trägt. Dort ist ein Rennen und Treiben von gewaffneten Haufen mit Fahnen; überall schöne Damen und Liebeswerben und Liebesspiel, hier die Edelleute aus aller Herren Länder, dort die Gelehrten, die heftig mit einander disputieren. Hier hört man Musik, dort sieht man Jäger mit ihrer Meute und ihren Falken. Römer und Fremde, Juden und Sarazenen kommen und gehen; in den Sälen herrscht Tanzlustbarkeit, dabei giebt es übermütige Spässe und Neckereien, die zu Schlägereien und Kämpfen führen. Da sieht man allerlei Tiere und Leute in den verschiedensten Trachten u. s. w. Und er schliesst: „Unter die Seligen darf sich mit seiner grossen Macht dieser Fürst zählen, dessen strahlender Ruhm sich verbreitet über Land und Meer.“ Die Freundschaft 'Immanuels mit Dante fand einen schönen Ausdruck in dem Sonettenwechsel zwischen Bosone da Gubbio und dem Juden Manoello, wie er italienisch genannt wurde, der damals selbst durch den Tod seiner Gattin einen schweren Verlust erlitten hatte. Bosone schreibt ihn:

Zwei Lichtgestalten sind der Welt entrissen
In Tugend und in Schönheit hoch und hehr!
Der tiefe Weise — ach, er ist nicht mehr —
Brich aus in Klagen, dass du ihn musst missen!

Beklag dein Weib, das deine Seele liebte,
Die du gerühmt so freudig und so gern!
Ein jeder klagt, ob nahe oder fern,
Mir bricht das Herz vor Weh, das tiefbetrübte!

---

[1]) Das Gedicht hat Modona a. a. O. veröffentlicht. S. das. über die Dichtungsart des Bisbiglio. Die eigentümlichen kurzen Verse und Reime des Gedichts, das vor allem durch seine Klangwirkung den Humor hervortreten lässt, machen eine angemessene Übersetzung fast unmöglich.

[2]) Von seinen weiten Reisen spricht er auch z. B. Mahb. IX 75 L. in einem Gedicht, in dem er sich alle Fähigkeiten und Künste beilegt; dagegen stellt er sich an einer glaubwürdigen Stelle (I $9b_{19}$) einem Vielgereisten gegenüber; Steinschneider Litbl. IV 24.

Ja, du darft wissen, Jude Manoel,
Ob solchen Wehs, das du an dir erfahren,
Und ob der Welt, gestraft für Schuld und Fehl:

Dies war das traurigste von allen Jahren.
Mein Trost ist, dass des edlen Dante Seel'
Du wirst zur Rechten Gottes einst gewahren.

Und 'Immanuel antwortete:

Ich weck' aus meines Herzens tiefsten Tiefen
Den reichen Bronnen meiner Thränenflut
Und würde lodern von des Schmerzes Glut
Wenn nicht vom Auge Thränenbäche triefen.

Wenn diese milden Wasser nicht mehr liefen,
Es löschte nichts dies leidentflammte Blut.
Jetzt bin ich fest und standhaft, und es ruht
Das Heer der Seufzer. Dass sie ewig schliefen!

Es mögen beide weinen, Jud und Christ,
Und beid' auf einem Trauerschemel sitzen.
Der Schmerz ist sündhaft, der mein Herz zerfrisst;

Denn seit ich sah, dass keine Bitten schützen,
Wenn uns ein böses Jahr beschieden ist,
Seitdem erbebten meines Glaubens Stützen.[1])

Zwei Sonette auf Manoellos Tod sollen nach den Handschriften einem Briefwechsel zwischen Bosone und Cino da Pistoja entnommen sein. Und wenngleich die Autorschaft dem letzteren sicherlich, dem ersteren wahrscheinlich zu Unrecht zugeschrieben wird, so zeugen doch diese Gedichte davon, dass den Zeitgenossen das Freundschaftsverhältnis Dantes mit 'Immanuel bekannt war.[2]) Von 'Immanuel sind

[1]) Übersetzung teilweise nach Fürst in Illustr. Monatshefte f. Israeliten. Die beiden Sonette sind zuerst von Mercuri Neapel 1853, sodann von Garofalo, Letteratura e filosofia Napoli 1872 p. XLII und von Mazzatiinti a. a. O. veröffentlicht; vgl. auch Paur, Jahrb. d. deutschen Dantegesellschaft III 452.

[2]) Ciampi, Rime di Messer Cino da Pistoia. Pisa 1813 p. 114 n. 108; Garofalo a. a. O. XVIII ff. Mazzatinti a. a. O. 332. Paur a. a. O. III 456. 461. Die Autorschaft Cinos hat Carducci, Studj letterari (Livorno 1874) 260 ff. 275 entschieden zurückgewiesen.

noch drei weitere italienische Sonette bekannt geworden, von denen das erste die siegende Allgewalt der Liebe preist, die keine Schranken des Glaubens und Bekenntnisses achtet. Die beiden anderen spotten über die erbitterten Parteien auf religiösem und politischem Gebiete; der Dichter selbst wolle überall das Beste wählen und demjenigen folgen, dem der Sieg zufällt.[1]) Diese Gleichgiltigkeit und Gesinnungslosigkeit ist jedoch kaum echt, sicher nicht, was die Religion betrifft; denn bei aller Toleranz und allem Freisinn war 'Immanuel, wie zahlreiche Stellen in seinen Schriften beweisen, ein treuer und überzeugter Anhänger des Judentums.[2]) Aber 'Immanuel spielt gern mit fingierten Situationen und Ereignissen, ja auch mit fingierten Gefühlen, die er oft so lebenswahr darstellt, dass es schwer ist zu erkennen, ob man seine Worte für Wahrheit nehmen soll. Er ist eben ein Dichter, dem die Form das Höchste ist, der auch in dieser Hinsicht der Richtung der damaligen italienischen Poesie folgt. Er selbst bekennt sich zu dem Grundsatze, dass das Beste und Wichtigste in der Poesie die dichterische Fiktion ist.[3]) Und wie er im Einzelnen oft Fingiertes schildert, so ist seine ganze grosse hebräische Dichtung, der er seinen Ruhm verdankt, eine einzige grosse Fiktion, bei der er allerdings, wie so oft, fremdem Muster folgte.

Schon in jüngeren Jahren war er als Dichter hoch gefeiert. Weit über die Grenzen Italiens war sein Ruf gedrungen, in der Provence und in Spanien pries man seine Dichtungen;[4]) er selbst rang mit den Dichtern jener Länder um die Palme.[5]) In der ersten Zeit seiner Verbannung raubte ihm freilich das Unglück die Schaffenskraft;[6]) aber später, namentlich unter dem Schutze seines Gönners bewährte er wiederum wie zuvor sein dichterisches Talent. Am Purimfeste, so er-

---

[1]) Garofalo a. a. O. XLIV ff., Paur a. a. O. IV 671. Übersetzung bei Güdemann 141.

[2]) Seine Toleranz äussert sich z. B. darin, dass er, abweichend von Dante, auch den nichtjüdischen Frommen einen Platz im Paradiese einräumt (Maḥb. XXVIII 230^{b}_{7}); mit seinem Mäcen besuchte er christliche Friedhöfe und Kirchen (XXI Anfg.). Dagegen eifert er an zahlreichen Stellen seiner Kommentare und auch in den Maḥb. gegen den Abfall vom Glauben.

[3]) טיטב השיר כזבו Maḥb. VIII 63. XXI 172^{b} unten. Dichterische Phantasie und Gestaltungskraft im eigentlichen Sinne ist wohl kaum darunter zu verstehen.

[4]) Das. I 9^{b}_{25}.

[5]) Das. XXI 173^{b}_{15}.

[6]) XIII Anfg.

zählt der Dichter in der Einleitung zu seinem Diwan, erging man sich nach fröhlichem Mahle in allerlei Scherz und Kurzweil, und schliesslich sollte ein jeder aus der Gesellschaft ein eigenes oder fremdes Gedicht zum Besten geben. Da gab es selbstgefällige Narren, die sich zu gut dünkten, fremde Gedichte vorzutragen, und da sie selbst nicht zu dichten vermochten, die Poesieen anderer sich selbst beilegten. So hörte 'Immanuel zu seinem Verdruss eigene Dichtungen unter fremdem Namen, und als er sich bei seinem Mäcen darüber beklagte, gab ihm dieser den Rat, seine Dichtungen zu sammeln und sie nach dem Beispiele Jehuda al-Ḥarîzîs in Makamenform zu verweben. So entstand sein Diwan (מחברות).[1]) Er verzichtet auf das von Ḥarîzî den Arabern entlehnte Verfahren, einen anderen zum Helden der in reiner, fliessender Reimprosa geschriebenen, mit zahllosen Anspielungen auf biblische und thalmudische Redewendungen, geistreichen Wortspielen u. dgl. gewürzten Erzählungen zu machen. Er selbst und sein Verhältnis zu dem „Fürsten" steht im Mittelpunkte der Dichtung, und alle Abenteuer, welche nun einmal der Held in dieser Gattung von Dichtungen erlebt haben muss, dichtet er sich selbst an. Natürlich wird dadurch die Feststellung seiner Lebensschicksale ungemein erschwert. So ist es z. B. wahrscheinlich erdichtet, wenn er von der gemeinsam mit dem Mäcen in Vienna (ויאינא) verlebten Jugend spricht,[2]) wenn er in den Schlussworten des 17. Kapitels berichtet, dass er wegen des Todes der Schwester des Fürsten eine Zeit lang von diesem getrennt an seinem früheren Wohnorte lebte, und wenn er gar erzählt, dass diese Verbannung etwa 10 Jahre gedauert habe.[3]) Seine Dichtung ist voll von köstlichen Einfällen, heiteren Scherzen und beissender Satire; überhaupt ist die Satire sein eigentliches Gebiet. Nach der Art der provençalischen und

---

[1]) Die richtige Aussprache ist מַחְבֶּרֶת, wie der Reim auf מחתרת Einltg. $1_{b\,35}$ beweist. Der Diwan ist gedruckt in Brescia 1491, Constantinopel 1535, Berlin 1796, Lemberg 1870; Kap. 28 getrennt in Prag 1613, Frankfurt 1713. Die Einleitung ist übersetzt von Kraft in Josts Annalen 1839, 29 ff.; Kap. 28 von Stern, italienisch von Sepilli (s. Hebr. Bibl. XVIII 30); einzelne Stücke in Steinschneiders Manna (1847) und Geiger, Jüd. Dichtungen der span. u. ital. Schule (1856) 58 ff. Eine jüdisch-deutsche Übersetzung des letzten Kapitels Prag 1660—62, eines Teiles der letzten 4 Kap. Berlin 1778. Die Übersetzung des Mošeh Eisenstadt scheint cod. Hamburg 285[2] zu enthalten (s. Steinschneider, Kat.). Hss. des Diwans sind nicht selten.

[2]) Kap. XXV Anf., XXVII Anf.

[3]) Kap. IV Anf. Die Sammlung des Diwans fällt in das Jahr 1328 (s. o.); wenige Jahre zuvor lebte er noch in Rom.

italienischen christlichen Dichter bildet heiterer Lebensgenuss und vor allem Liebe und Frauengunst den Inhalt des grössten Teiles seiner Dichtungen. Geistreich und witzig, spottsüchtig und bisweilen frivol behandelt er dies Thema; und da er selbst der Held aller von ihm erzählten Abenteuer ist, musste er schon von seinen Zeitgenossen herben Tadel erfahren. Sie nannten ihn den „übermütigen Spötter", um so mehr als er sich in seiner heiteren und geistreichen Art bisweilen auch über religiöse Dinge leichtfertig aussprach.[1]) Schlimmer erging es ihm bei den Späteren. Mošeh Rieti hielt ihn nicht einmal der Erwähnung in seiner dem Andenken der grossen Männer des Judentums gewidmeten Dichtung für würdig.[2]) Josef Karo verbot sogar die Lektüre seiner Dichtungen,[3]) 'Immanuel Frances tadelt seine „zuchtlosen Lieder" und warnt alle Dichter der Liebe vor ihrer Nachahmung.[4]) Allein wie seine Kommentare und die schönen in seinem Diwan enthaltenen Gebete von echter Frömmigkeit zeugen, wie es sogar an Aufforderungen zu Busse und Askese in seinen Dichtungen nicht fehlt, so ist es auch im höchsten Grade wahrscheinlich, dass ihm selbst diese Leichtfertigkeit den Frauen gegenüber nicht eigen war. Das beste Zeugnis hierfür ist seine eigene warme Schilderung seines ehelichen Glückes. In der Form ist er Meister, wenngleich er selbst nur für die Reimprosa diesen Vorrang für sich in Anspruch nimmt und inbezug auf Vollkommenheit in metrischer Form seinem jüngeren Zeitgenossen Jehuda Siziliano die Palme reicht.[5]) Aber auch in der Form war 'Immanuel von anderen Vorbildern abhängig. In der Metrik schloss er sich der spanischen Schule an, deren Versmasse in Italien erst ganz kurze Zeit vor 'Immanuel Eingang gefunden zu haben scheinen;[6]) die meisten seiner längeren Gedichte sind Ghaselen. Aber die Bekanntschaft mit der Poesie christlicher Dichter veranlasste ihn zu dem wohlgelungenen Versuche, auch deren Versmasse und Strophenbau in die hebräische Poesie einzuführen.[7]) So wurde er der Schöpfer des Sonetts in der hebräischen Poesie, das erst kurz zuvor in die italienische Poesie eingeführt worden

---

[1]) Maḥb. I 9b f.

[2]) מקדש מעט ed. Goldenthal 106a Note.

[3]) Oraḥ Ḥajjim § 307_{16}.

[4]) מחק שפחים Berlin 1892, 34. 48. Er nennt sie שירי נאופים שאסור לשומעם, die דברים מכוערים enthalten.

[5]) Mahb. XIII 101a.

[6]) s. o. S. 401.

[7]) 'Immanuel Frances a. a. O. 48 tadelt allerdings die den christlichen Dichtern entlehnten Verse und Strophen bei 'Immanuel als schwerfällig.

war.[1]) Eines seiner Sonette, dass zugleich geeignet ist, seinen frischen Ton zu charakterisieren, mag hier einen Platz finden:

Zu mancher Stunde möchte ich erfahren,
Was mir beschieden: ob im Paradiese
Ein sel'ges Leben ich dereinst geniesse,
Ob ich zur Hölle künftig müsse fahren.

Zur Hölle, wo die schönsten Mädchenscharen
Mich hold umgaukeln in des Traumes Süsse!
Wenn ich im Himmel Herrn und Damen grüsse,
Find' ich sie zahnlos und mit grauen Haaren.

Drum fort das Paradies, das von Matronen
Und Greisen wimmelt, alt und streng und hässlich!
Ist das Genuss, in solchem Kreis zu wohnen?

Nein, lieber in die Hölle! Nichts ist grässlich,
Wo Lust und Liebe jedem Menschen lohnen,
Wo selbst die Heiterkeit ist unermesslich.[2])

So plaudert der Dichter in 27 Kapiteln seines Diwans über alles Mögliche. Ernstes und Heiteres ist durcheinander gemengt, allerlei metrische Dichtungen, Gebete, Klagelieder, Lobpreisungen verdienter Männer, Briefe in Reimprosa sind eingestreut. — Einen ganz anderen Charakter trägt das Schlusskapitel, das den Namen „Hölle und Paradies" führt. Schon äusserlich unterscheidet es sich von den anderen Teilen des Werkes. Es besteht völlig aus Reimprosa; der Mäcen, dessen Gestalt in den früheren Kapiteln immer wiederkehrt, wird hier nicht genannt, 'Immanuel unternimmt die Wanderung durch Hölle und Paradies ohne ihn. Das Kapitel steht völlig ausser Zusammenhang mit allem Vorhergehenden, und ist wahrscheinlich erst später dem Werke als Anhang angefügt worden.[3]) Es bedarf nicht erst des Hinweises, dass Dantes Göttliche Komödie das unerreichte Vorbild für diese Dichtung 'Immanuels ist; selbst in geringfügigen Kleinigkeiten zeigt sich die Nachahmung.

'Immanuel hatte, so erzählt er in der Einleitung, das sechzigste

[1]) Delitzsch, Gesch. d. jüd. Poesie; Steinschneider, Litbl. IV 60.

[2]) Mahb. XVI 116. Übersetzung nach Fürst a. a. O.

[3]) Die feierlichen Schlussworte des 27. Kap. scheinen ursprünglich das ganze Werk beschlossen zu haben. Ebenso weisen die Anfangsworte des 28. Kap. אמר המחבר עמנואל בכ"ר שלמה זצ"ל darauf hin, dass ein selbständiges, von den Vorhergehenden unabhängiges Stück beginnt.

Jahr bereits überschritten, als der plötzliche Tod eines hervorragenden jüngeren Mannes ihn in Schrecken setzte. Sein Leben war sündhaft gewesen: was für ein Los würde nach dem Tode seiner harren? Von Angst und Zweifeln gepeinigt, ruft er nach dem weisen Daniel. Da erbebt die Erde, ein Sturmwind braust dahin, ein schweres Unwetter erhebt sich, und schliesslich erscheint dem Dichter gegenüber in linde säuselndem Winde ein feuriger Glanz, aus dem ein Greis, einer göttlichen Erscheinung gleich, hervortritt. 'Immanuel sinkt bestürzt nieder; doch die Erscheinung spricht ihm Mut zu, all sein Kummer und alle Sorge solle beendet sein. Und auf die Frage nach seinem Namen giebt sich der Greis als Daniel zu erkennen, der auf des Dichters Ruf erschienen sei, ihm die Wunder der unter- und überirdischen Welt zu zeigen.[1]) Auf die Bitte des Dichters, der sich eng an seinen Führer schmiegt, beginnt sodann die Wanderung durch die Unterwelt. Durch das grausige Leichenthal gelangen sie an eine schmale Brücke, die über einen reissenden Strom führt. Am jenseitigen Ufer ist die Pforte der Verwerfung, vor welcher ein flammendes Schwert gleichsam Wache hält. In ungezählten Scharen werden die Seelen durch diese Pforte geschleppt; stöhnend und seufzend über ihr Los, ihre Sünden bereuend, warnen sie einen jeden vor der Sünde und rufen aus: Wer eintreten will, dem steht der Eintritt offen, doch niemand darf diesen Ort verlassen.[2]) So gelangen sie in die Hölle, in welcher die Sünder je nach dem Grade ihrer Schuld furchtbare Strafen zu erdulden haben. Die einen werden durch unerträgliche Hitze, die anderen durch furchtbare Kälte gequält, manche sind zu ewiger Finsternis, andere zu den grausamsten körperlichen oder auch seelischen Qualen verdammt. Da begegnet dem Dichter der lange Zug der biblischen Sünder, denen sich die grossen Philosophen und Ärzte, Aristoteles, Plato, Alfarabi, Hippokrates, Galenus und Avicenna, zum Teil wegen ihrer Lehrmeinungen, zum Teil wegen der Art der Ausübung ihrer Kunst beigesellen. Dann kommen „wie Tauben in Felsklüften" die Ehebrecherinnen herangeflogen,[3]) und sodann die verschiedensten Arten von Sündern, hartherzige

---

[1]) Vgl. die Einleitung bei Dante: die Vision, als er auf der Mittagshöhe des Lebens stand, die Erscheinung Virgils, der ihn vor dem Verderben rettet u. s. w.

[2]) 221_{a_4} הנכנס יכנס והיוצא אל יצא; eine offenbare Nachbildung des Dante'schen „Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate".

[3]) Dem Dichter schwebte offenbar die Schilderung Dantes über die Begegnung mit Francesca da Rimini vor.

Geizhälse und unsinnige Verschwender, Verführer und Kuppler, Verächter der Wissenschaft wie diejenigen, welche die Wissenschaft nur um des Gewinnes und der Ehre willen betrieben, Lügner und Betrüger und ganz besonders die Heuchler, die wiederholt wiederkehren. 'Immanuel ist erstaunt, fromme, gelehrte, mildthätige Männer hier anzutreffen, aber er erfährt, dass die einen, welche an der Spitze der Gemeinden standen, ihr Amt missbraucht, dass sie es geduldet haben, dass Unwürdige als Vorbeter die Gemeinde vor Gott vertraten, während sie in eigenen Sachen sich stets die besten Anwälte suchten; anderen wiederum war es nur um die Ehre zu thun; noch andere, welche die Welt für fromm hielt, übten zwar öffentlich alle Gebote der Religion, aber wenn sie unbeachtet waren, kehrten sie sich nicht an die religiösen Vorschriften; andere wiederum galten als überaus wohlthätig, weil sie reichlich spendeten — wenn es an die grosse Glocke kam, sonst aber wiesen sie jeden Armen unbarmherzig zurück. Mit Namen nennt der Dichter von seinen Zeitgenossen nur einen einzigen, den Betheliden Ḥiel, der ein ungeratener Sohn, ein Betrüger und Fälscher gewesen ist und darum in der tiefsten Tiefe der Hölle schmachtet. Ein reicher Mann aus Ancona, der in Prunk und Luxus gelebt, aber niemals Gutes gethan hat, erzählt dem Dichter sein grausiges Schicksal, dass er ausser der Körperqual noch seelische Pein zu erdulden habe. Er sei einst aus der Hölle in seinen Palast entführt worden und habe dort sein Weib in eines anderen Mannes Armen sehen müssen. Die Wanderung durch die Hölle ist ziemlich regellos, eine genaue Abstufung und Einordnung der Sünder in entsprechende Strafkategorieen nach Dantes Vorbild scheint zwar an einigen Stellen beabsichtigt, ist aber nirgends durchgeführt. Weit schärfer aber als der grosse Florentiner trifft 'Immanuel im Innersten ihres Wesens die Heuchler.[1])

Entsetzt ob all der grausigen Qualen, die er gesehen, fragt der Dichter, dem wiederum seine ganze Sündhaftigkeit zum Bewusstsein kommt, seinen Führer nach seinem eigenen Schicksal. Aber Daniel beruhigt ihn. Wohl lasteten zahlreiche Sünden auf seinem Gewissen, aber auch viele Tugenden und Vorzüge habe er bewiesen und ganz besondere Verdienste sich durch seine Kommentare biblischer Bücher erworben, deren Verfasser, namentlich der König Ṣelomoh, ihm eifrige Fürsprecher seien. So sei für ihn ein ehrenvoller Platz im Paradiese bestimmt. Diese Unterredung bildet die Überleitung zur Wanderung durch das

[1]) Paur. a. a. O. III 447.

Paradies, in welches eine von der Erde bis zum Himmel ragende Leiter führt. In lichter Höhe und unvergänglicher Pracht schildert es der Dichter. Dort giebt es keinen Müden, keinen Strauchelnden, ewige Freude und Wonne herrscht dort, wo nur die untadelhaften Seelen weilen. In drei Abstufungen sind dort die seligen Geister geordnet. Auf der untersten begegnet ihm eine lange Reihe biblischer Personen sowie die Mišnah- und Thalmudlehrer, dazwischen gelegentlich auch Spätere, wie Jehuda ha-Lewi und Ḥarizî. Sodann folgen des Dichters römische Zeitgenossen Šelomoh Jedidja und sein Sohn Šelomoh,[1]) der greise Richter (דיין) Jehuda, der fromme Šabthai b. Mathithja und sein Schwiegersohn Joab,[2]) 'Immanuels Schwiegervater Šemuel, seine Mutter Justa und seine Schwiegermutter Brunetta, sein Lehrer Benjamin,[3]) Zidkija 'Anaw und seine drei Söhne,[4]) die frommen Ärzte Menaḥem 'Anaw[5]) und Jiẓḥak samt seinem Sohne Benjamin;[6]) dann Menaḥem Bozecco und sein Sohn Šabthai, ferner Šabthai der Fromme, Leo und sein Bruder Menaḥem, der Vorsteher (פרנס) Jehuda sowie das Brüderpaar Abraham und Mešullam, denen wiederum biblische Personen und andere Fromme aus vergangenen Zeiten folgen. Dann erblickt er Männer, geschmückt und geehrt, die er nicht kennt, und auf seine Frage erwidert ihm Daniel: Das sind die Frommen anderer (nichtjüdischer) Völker, die nach dem Höchsten gestrebt haben; eine bemerkenswerte Toleranz, welche die jüdische Dichtung vor dem Danteschen Werke voraus hat. Auf der zweiten Stufe des Paradieses sieht 'Immanuel den Thronsessel für seinen Vetter Jehuda Romano und für seinen Verwandten Daniel, der ihm einst beigestanden, und dessen Lob er und sein Führer begeistert singen. Dann kommen die bussfertigen Sünder, die willig die Strafe für ihre Vergehungen auf sich genommen haben, unter ihnen ein Mann in Trauerkleidung, der im Leben die Wissenschaft vernachlässigt hat und auf einer Handelsreise gestorben ist. Er beschwört den Dichter bei ihrer alten Freundschaft, dafür Sorge zu tragen, dass sein Sohn sich der Wissenschaft zuwende. Und als 'Immanuel ihm versichert, dass sein Sohn ein Jünger der Wissenschaft sei, da erheitert sich sein Antlitz, und er schliesst

---

[1]) Der erste Gemahl der Paola, Verfasser der polemischen Schrift gegen das Christentum, und sein nachgeborener Sohn; s. o. S. 395 f. und weiter S. 444.

[2]) ed. Willheimer hat יואל. Über Šabthai und Joab s. o. S. 388.

[3]) Benjamin b. Joab, s. o. S. 387.

[4]) s. o. S. 382.

[5]) s. o. S. 278. 379.

[6]) Maestro Gajo, s. o. S. 253.

sich den beiden Wanderern an. Da ertönt plötzlich durch die Weiten des Paradieses der Ruf: „'Immanuel ist da, nun ist's Zeit zu Scherz und Lachen!" Und nun eilen ihm die Verfasser der biblischen Bücher entgegen, um ihn wegen seiner Kommentare mit Lob und Schmeichelei zu überhäufen. David ruft sogar die Kommentatoren herbei und lässt sie den 68. Psalm erklären, um ihnen nachher zu bemerken, dass 'Immanuel allein das Rechte getroffen habe. Mit ganz besonderer Ehre empfängt ihn auch König Šelomoh und sogar Mošeh, zu dessen Zelt in der höchsten Region des Edens ihn die anderen Verfasser geleiten. Sodann erblickt 'Immanuel die zehn Prachtgezelte der Märtyrer zur Zeit Hadrians (עשר הרוגי מלכות), ferner fünf kostbare Zelte für noch lebende hochverdiente Zeitgenossen, unter ihnen den Gesandten der römischen Gemeinde an den Papst im Jahre 1321,[1]) und zum Schluss die für fromme und wohlthätige Männer in Orvieto bestimmten Prachtgemächer. Die Wanderung ist beendet. Daniel preist den Dichter glücklich, dem es vergönnt war, dies alles zu schauen, und ermahnt ihn, was er gesehen, zum ewigen Andenken aufzuzeichnen. Der Führer entschwindet, und der Dichter erwacht aus seinem Schlafe, um unter Lobpreisungen Gottes dem Befehle Daniels gemäss, seine Erlebnisse in Hölle und Paradies der Nachwelt zu überliefern. Die Dichtung kann und will sich nicht mit Dantes unsterblichem Meisterwerk messen, aber „sie beschliesst das bunte Lebensspiel der vorangegangenen Klänge und Bilder mit einem Finale von erhabenen Grundtönen, welchem indes wieder an entscheidenden Stellen und gerade im Lande der Seligen der Mutwille des Humors den Ernst der Didaktik abzustreiten sucht; auch in der überirdischen Welt behauptet der Schalk sein Grundrecht." Und was die Gesinnung anbetrifft, „so darf der Jude 'Immanuel vor dem Christen Dante wahrlich nicht beschämt zurücktreten." [2])

Die Führung des Dichters durch Daniel ist offenbar der Führung durch Virgil bei Dante nachgebildet, wobei jedoch als wesentlicher Unterschied zu beachten ist, dass Virgil den Dichter nur durch die

---

[1]) 1) für einen Peruginer, 2) für jemand, der in der höchsten Gefahr für seine Glaubensgenossen eingetreten ist, wahrscheinlich Joab mit Namen, worauf פלוני שר הצבא (238 b 10) deutet (vgl. VIII 66 a ושכו שר הצבא, s. Zunz, Ges. Schr. III 171); 3) für einen ebenfalls um die Gesamtheit verdienten Freund 'Immanuels; 4) Verehrer seiner Kommentare; 5) für den Gesandten; s. o. 307.

[2]) Paur O. z. a. III 429.

Hölle geleitet, die Führung durch das Paradies aber Beatrice übernimmt, während hier Daniel seinen Schützling auch in den Gefilden der Seligen begleitet. Wahrscheinlich meint der Dichter unter Daniel den Helden des gleichnamigen biblischen Buches, dessen Visionen das ganze Mittelalter hindurch nicht nur bei den Juden, sondern auch bei den Christen Gegenstand des Studiums und mystischer Erklärungen gewesen sind; überdies ist zu beachten, dass das Buch Daniel in seinem Schlusskapitel deutliche Hinweise auf die Auferstehung enthält wie kein anderes biblisches Buch. Daniel, der Nebukadnezers Traum und seine Deutung, der die Flammenschrift an der Wand zu künden verstand, dem kein Geheimnis verborgen blieb, war der geeignete Führer durch Hölle und Paradies. Vielleicht hat 'Immanuel jedoch in diesem Daniel gleichzeitig Dante ein Denkmal setzen wollen. In der That war ja Dante, sein Führer durch Hölle und Paradies, für ihn gleichsam die Verkörperung der prophetischen Kraft des biblischen Daniel.[1])

Innig befreundet mit 'Immanuel und schon durch Bande des Blutes mit ihm verknüpft, war des Dichters jüngerer Vetter Jehuda b. Mošeh b. Daniel b. Mošeh b. Jekuthiel,[2]) von Neueren Jehuda Romano genannt und unter diesem Namen bekannt.[3]) Wie in 'Immanuel die allgemeine literarische Bildung seines Zeitalters ihren Höhepunkt erreichte, so die spezifisch philosophische in Jehuda, der den Späteren als der Philosoph κατ' ἐξοχήν galt.[4]) Jehuda ist 1292 geboren[5]); sein Freund und Altersgenosse war Benjamin b. Jehuda. Beider Kenntnisse und wissenschaftliche Bestrebungen ergänzten, wie 'Immanuel in einem begeisterten Lobliede preist, einander, indem Benjamin sich

---

[1]) Mit dieser allerdings erheblichen Einschränkung ist die Identifizierung Daniels mit Dante (Geiger Hebr. Bibl. III 59, אוצ״ר III 123 ff., Paur a. a. O. III 450, Carducci, Studj letterari 260 f.) als richtig anzuerkennen.

[2]) cod. Oxf. 1390 fol. 96, s. Neubauers Catal. p. 497, sowie ein cod. de Rossi, s. Steinschneider, Giuda Rom. 5.

[3]) Für die folgenden Bemerkungen über Jehuda ist die Hauptquelle Steinschneiders Abhandlung Giuda Romano im Buonarroti 1870, 1 ff. Die ersten kritischen Untersuchungen über ihn hat Zunz, Analekten 4 (Geigers wiss. Ztschr. II 321 ff., Ges. Schr. III 155 ff.) angestellt.

[4]) ר' יהודה הפילוסוף bei Mošeh Rieti 105 b; הפילוסוף האלהי d. h. der Metaphysiker; s. Zunz, Ges. Schr. III 155; so nennt ihn auch 'Immanuel in seinem Proverbiakomm. 30_{11} (Zunz das. 159).

[5]) Zunz das. 159 auf Grund von Maḥb. XII Anf., wo Jehuda ein 36jähriger genannt wird.

den exakten, Jehuda den spekulativen Wissenschaften zugewendet hatte.[1]) Ein hochbegabter, vorurteilsfreier Denker, ein tüchtiger Kenner der lateinischen Sprache, versenkte er sich in die scholastische Philosophie, die eben um jene Zeit in Albertus Magnus, Thomas von Aquino und auch Aegidius von Colonna ihre höchste Blüte erreicht hatte. Mit gleicher Liebe gab er sich dem Studium des Maimonides hin. Wenn Nathan aus Cento und 'Immanuel klagen, dass jetzt die Christen im alleinigen Besitze der Wissenschaft seien, die ursprünglich den Juden eigen, ihnen aber verloren gegangen sei, so führt Jehuda Klage darüber, dass manche unter seinen Glaubensgenossen die christliche Wissenschaft verachten und unternimmt deshalb den Versuch, ihnen dieselbe näher zu bringen.[2]) Schon in verhältnismässig jungen Jahren leistete er Hervorragendes als selbständiger Schriftsteller, namentlich aber als Übersetzer. Von fernher kamen die Schüler herbeigeströmt, angelockt von dem Ruf Jehudas, der „das Meer der Unwissenheit ausgetrocknet und des Exils Finsternis hell erleuchtet habe.“[3]) 'Immanuel, der mehr als zwei Jahrzehnte älter war als Jehuda, bekennt, dass er ihm ausserordentlich viel verdanke und vieles aus seinen Schriften in seinen Kommentaren verwertet habe.[4]) Der Dichter hat dem Philosophen in seinen Makamen in einem herrlichen, überschwänglichen Lobgedicht, in dem er seine Kenntnisse preist und auf seine Schriften hinweist, ein unvergängliches Denkmal gesetzt.[5]) Demzufolge waren damals, im Jahre 1328, sicher zwei Übersetzungen bereits beendet, nämlich die Übersetzung des liber de causis, das im Laufe eines halben Jahrhunderts dreimal von italienischen Juden ins Hebräische übertragen worden ist,[6]) und die Übersetzung von Thomas

---

[1]) Maḥb. XII 94 ff.; s. o. S. 389.

[2]) cod. Oxf. 1390 fol. 121 (Catalog p. 498), s. Steinschneider, Jew. Lit. 96, Giuda Rom. 10. Übersetzgn. 490.

[3]) Maḥb. XX 167a.

[4]) Das. XII 90b f. ולקחתי מבין ספריו הפנינים והנה בתוך ספרי ופירושי נתונים. Demgemäss können 'Immanuels Kommentare nicht oder nur zum Teil Jugendarbeiten gewesen sein (gegen Salfeld, Magazin VI 28).

[5]) Das. 91 f. beginnend יהודה את חשקי. Darauf folgt ein längeres Stück in Reimprosa; die Anfänge der einzelnen Absätze desselben ergeben: יהודה אתה יודוך שרי המעלתה, נשמע מלשון היטים רננת פאר מעלתך, השוקד הלבבות הנמצא ברעיונים, אותך ראו היטים נבון לחדש ממלכת השכל, לא היתה כואת למזם סור אפרים טעל יהודה; vgl; auch XX 167a, XXVIII 230b34.

[6]) Steinschneider, Giuda Rom 7, Übersetzgn. 263 ff.; Bardenhewer 312 ff.; Kaufmann, Göttg. Gel. Anz. 1883, 561; Güdemann 151. 'Immanuel weist darauf hin XII 93a in dem mit השוקד beginnenden Absatz; 95a35 ויהודה יחקור סבותם;

Schrift über die Ideen.[1]) Ausser den genannten Werken übersetzte Jehuda nach einer lateinischen Übersetzung des Averroes Kommentar zu Aristoteles' de substantia orbis — in den Noten, die er dem Werke hinzufügt, zitiert er fast ausnahmslos christliche Autoren[2]) — ferner Boethius' Abhandlung de unitate et uno,[3]) eine Reihe von Schriften des Albertus Magnus, des Thomas von Aquino, Aegidius de Colonna und Angelo di Camerino.[4]) Von selbständigen Werken gehören ihm an ein philosophischer Kommentar zur Schöpfungsgeschichte, eine Abhandlung über die Theorie der Prophetie, eine philosophische Erklärung einiger Gebete, namentlich des Kaddiš und der Kedušša, ein Kommentar zu den ersten philosophischen Kapiteln von Maimunis Ritualwerk unter dem Titel בן פורת und ein hebräisch-italienisches Glossar der philosophischen Termini, sowie Erläuterungen zu einzelnen Bibelstellen.[5]) Jehuda stand im Dienste König Roberts von Neapel, des eifrigen Föderers der jüdischen Literatur. Nach Mošeh Rieti hat er den König im Hebräischen und in der Philosophie unterrichtet; nach einer unklaren und widerspruchsvollen Notiz in einigen Handschriften scheint er Übersetzungen für ihn angefertigt zu haben.[6])

Mit 'Immanuel und Jehuda durch Bande der Freundschaft eng verknüpft, war ein nur um wenige Jahre älterer Zeitgenosse Jehudas,[7]) der Provençale Kalonymos b. Kalonymos, dessen Wesen und literarische Bestrebungen gleichsam die Brücke zwischen 'Immanuel und Jehuda bilden: ein Philosoph und Übersetzer philosophischer Schriften, der des Arabischen und des Lateinischen mächtig war, allerdings an Tiefe des Denkens Jehuda nachstand; und gleichzeitig ein Satiriker, der an übersprudelndem Witz und Humor seinen Freund 'Immanuel nicht

---

XXI 167b; vgl. VIII 67a$_1$ בספר הטוב הגמור, XXI 173b$_{37}$ פרחי האלהיות, cf. XII 90a$_9$ v. u. ולכן אמשך אחריו כהטשך המסובב אל הסבה (aus § 1 des Buches); vgl. Zunz a. a. O. 156.

[1]) Steinschneider, Giuda 9, Übersetzgn. 483. Maḥb. XII 91 יהודה את חשקי V. 3; das. 92b אבד רוני התבוננות טרבין ההשגות רוחניות טעמדי הצורות הנפרדות im Abs. רננת sowie die bei Zunz a. a. O. angeführten Stellen.

[2]) Steinschneider Giuda No. 1; Übersetzgn. 183.

[3]) Giuda No. 10, Übersetzgn. 467.

[4]) Giuda No. 3—9. 11—13, Übersetzgn. 466 f., 483, 492—497.

[5]) Giuda No. 14—18. Die in cod. de Rossi 1384 enthaltenen Schriften hat Perreau in Kobaks Jeschurun VI 7, Hebr. Bibl. X 103 und Catal. dei cod. or. II 121 verzeichnet.

[6]) s. darüber Steinschneider, Übersetzgn. 263 f.

[7]) Kalonymos ist 1286 geboren, wie aus der Angabe seines Alters in den Nachschriften einiger Übersetzungen hervorgeht.

viel nachgiebt. Seine ungewöhnliche Sprachkenntnis rühmt sein etwas jüngerer Landsmann Kalonymos b. David Todrosi in der Vorrede zu seiner Übersetzung von Al-Ghazalis Destructio destructionis, das Kalonymos b. Kalonymos ins Lateinische zu übersetzen begonnen hatte.[1]) Kalonymos, der bereits vor 1317 eine Reihe von Schriften ins Hebräische übersetzt hatte,[2]) kehrte 1322 von einer Reise nach Catalonien gerade um die Zeit der grossen Verfolgungen, in seine Heimat zurück; in seiner satirischen Schrift, dem „Prüfstein“ (אבן בוחן), erwähnt er die Verfolgungen in Südfrankreich. Dann trat er in die Dienste des Königs Robert von Neapel, der ihn mit dem Auftrage Übersetzungen für ihn anzufertigen nach Rom sandte.[3]) Hier in Rom entstand sein Purimtraktat,[4]) eine ausgelassene Parodie auf den Thalmud, dessen Bestimmungen für das Passahfest hier in thalmudischer Form persiffiert und auf das Purimfest angewendet werden. In den letzten Abschnitten erwähnt er eine Reihe von Zeitgenossen in Rom und Italien; auch sein eigener Name findet sich hier. Er nennt die Ärzte Hillel[5]) und Naḥmeni, ferner Benjamin b. Jizḥak und Meïr b. Benjamin b. Jizḥak[6]), Menaḥem b. Benjamin, einige Mitglieder der Familie ‘Anaw, unter ihnen Zidkija und Benjamin b. Jeḥiel, ferner Jeḥiel „den Fetten“ und Jehuda „den Fetten“ b. Jeḥiel. Eine Zielscheibe seines Spottes ist ein angesehenes Mitglied der römischen Gemeinde, der Vorsteher (פרנס) Śabthai und dessen Gemahlin, die Kalonymos die „Kardinalin“ nennt, weil sie als die Tochter eines Kardinals galt.[7]) In Rom hatte sich Kalonymos nicht nur durch

---

[1]) cod. Leiden Warn. 18[1], Berlin (Steinschn.) 111[3] הבקי בלשון הגרי הצח מאד בלשון עברי וילמוד ספר לשון כשדי (יוני) וגיפטי, וכשהתחיל להעתיק (זה הספר) בלשון לטין וכו׳.

[2]) Alle seine Übersetzungen ins Hebräische fallen vor 1317. Dieselben sind aufgezählt in Hist. litt. de la France XXXI (1893) 417–460, wo eine ausführliche Biographie des Kalonymos mit Angabe der einschlägigen Literatur gegeben ist.

[3]) Das. 421. 423. 452; s. o. S. 307 Anm. 2. Ein weiterer Beweis, dass Kalonymos erst nach 1322 in Rom war, ist die Anspielung auf seinen אבן בוחן in ‘Immanuels Brief Maḥb. XXIII 184[b] unten.

[4]) codd. Leipz. 21_8, Strassburg 29_2, Halberst. 373, Hamburg 284_{11}, Oxf. 714_4. 1006. 1178. 2267_1[c]; gedruckt in Pesaro 1507—1520, Venedig 1552, Wien 1871; s. Hist. litt. l. c. 452 ff.

[5]) An Hillel b. Šemuel, der damals, wenn überhaupt noch am Leben, etwa ein Neunziger war, darf man nicht denken.

[6]) Vermutlich Sohn und Enkel des Maestro Gajo.

[7]) Grätz VII[3] 264; s. Steinschneider Letterbode X 46, Schach bei den Juden 189; Güdemann 146, Hist. litt. de la France l. c. 453.

seine Gelehrsamkeit, sondern auch durch sein frisches heiteres Wesen aller Herzen gewonnen, und die ganze Gemeinde empfand es schmerzlich, als R. Semuel von Arles an Kalonymos die Aufforderung richtete, zu seiner Familie zurückzukehren. Im Namen der Gemeinde beantwortete 'Immanuel das Schreiben. Er schildert die unbegrenzte Hochachtung und Verehrung der Römer für Kalonymos; in der Nähe dieses gottgesandten Fürsten vergässen sie alle Fährnisse und Drangsale der Zeit, an seinen vom göttlichen Geiste durchwehten Werken labe sich aller Herz und Geist, und mit tiefem Bedauern denke man bereits jetzt an sein Scheiden. Es hätte jedoch gar nicht erst Šemuels Aufforderung bedurft; die Sehnsucht nach den Seinen habe ihm auch in Rom keine Ruhe gelassen, und nur die Pflicht, den Auftrag seines Herrn, des Königs Robert, zu erfüllen, halte ihn noch für kurze Zeit hier zurück.[1]) Der Brief ist ein schönes Zeugnis für alle Beteiligten, für die römische Gemeinde wie für Kalonymos und 'Immanuel.

Der philosophischen Gruppe gehört auch Šelomoh Jedidja b. Šelomoh, wahrscheinlich der Sohn des Šelomoh b. Mošeh de Rossi und der Paola, an, der etwa 1285 geboren, um 1330 bereits tot war.[2]) Von ihm rührt ein nur handschriftlich vorhandener Kommentar zu den beiden ersten Büchern der heiligen Schrift her, über den kürzlich einiges bekannt geworden ist. Der Kommentar sucht die Bibel in der bekannten philosophisch-mystischen Art zu erklären, doch legt der Verfasser auch auf die einfache Worterklärung grossen Wert. Raši und Ibn 'Ezra zitiert er wiederholt, namentlich des letzteren Exegese preist er sehr.[3]) Bedeutender ist wohl Mošeh b. Jehuda Nagari aus der Familie der Neârim (degli Adolescentoli, dei Fanciulli).[4]) Er huldigte der maimunischen Philosophie; eine Erklärung einzelner Stellen des Moreh, ein Index zu einigen Themen des Moreh (מאמר במערכת) und vielleicht

---

[1]) Maḥb. XXIII 184 f.

[2]) 'Immanuel erklickt ihn und seinen Vater im Paradiese Maḥb. XXVIII $230^{a}{}_{32}$; s. o. S. 396. Mit dem Maḥb. XX 160^{a} genannten Šelomoh, bei dessen Hochzeit es recht schäbig hergegangen, ist er wohl kaum identisch. Jedidja ist der übliche Beiname für Šelomoh.

[3]) cod. Vat. 61; s. Zunz, Ges. Schr. III 182. Den obigen Mitteilungen über den Kommentar liegen die Angaben von Berliner II 1 S. 48 f. zu Grunde.

[4]) s. o. S. 299; Neubauer in der Zunzjubelschrift 139, Steinschneider, Hebr. Bibl. XVII 119. Die Familie war im 15. Jahrhundert in Bologna ansässig und stand in hohem Ansehen (Rieti טקדש טעט 106^{a}). Die Bedeutung des Namens Nagari (נגרי) ist dunkel; s. Steinschneider, Cat. Bodl. 1834 f.

auch eine anonyme Konkordanz zu diesem Werke stammt aus seiner Feder.[1]) Eine Jugendarbeit — im Alter von 25 Jahren für einen Freund verfasst — ist sein Superkommentar zu Ibn 'Ezras Pentateuchkommentar, in dem er eine Reihe von philosophischen Schriften, u. a. auch Jehuda Romanos Übersetzung des liber de causis zitiert.[2]) Ein Schüler Jehuda Romanos ist Mošeh b. Šabthai b. Menaḥem b. Mošeh b. Benjamin, ein Urenkel des erwähnten Thalmudisten Mošeh b. Benjamin,[3]) der Scholien zu Jehudas בן פורת verfasste;[4]) er lebte 1342.[5])

Von einigen Dichtern dieser Periode sind uns zum Teil nur die Namen und geringfügige Andeutungen erhalten. Hochgepriesen wird von 'Immanuel sein jüngerer Zeitgenosse Jehuda Siziliano, der durch Übersendung eines Gedichts mit ihm in Beziehung trat. Jehuda erteilte Unterricht in der Dichtkunst und lebte vom Verfassen von Gelegenheitsgedichten; von den Erzeugnissen seiner Muse ist nichts auf uns gekommen. 'Immanuel rühmt seine poetische Begabung und seine Formengewandtheit in gebundener Rede, in der Jehuda ihn sogar übertreffe, während er in der Reimprosa ihm nachstehe.[6]) Eine Frucht seiner Lehrthätigkeit oder ein Hilfsmittel für dieselbe ist vermutlich sein Reimlexikon ערמת חטים.[7]) Noch weniger wissen wir von einem Dichter Šelomoh, der bedeutend jünger als 'Immanuel war.[8]) Er wandte sich einer neu aufstrebenden jüngeren Richtung der Poesie zu; 'Immanuel tadelte den Jüngling, den er überaus hoch schätzte, deshalb und führte ihn schliesslich durch seine Vorstellungen auf den Weg zurück, der ihm allein der richtige schien.[9]) Es ist zweifelhaft, ob

[1]) codd. de Rossi 660[23]. 1379[3] (s. Perreau, Catal. dei cod. or. II) s. Steinschneider, Cat. Bodl. l. c.

[2]) cod. Oxf. 229, Florenz I 6[2], Vat. 50. 396. Halberstam 15. 111. Wien 106. Der übliche Titel תפוחי זהב ist nicht korrekt; s. Goldenthal zu cod. Wien 106; Hebr. Bibl. XVIII 119. Aus der Anführung von Jehudas liber de causis folgt, dass der Kommentar nicht viel vor 1325 verfasst, somit Mošeh kaum vor 1300 geboren sein kann.

[3]) Zunz, Ges. Schr. III 161, Benjamin II 21, Litgesch. 513; Steinschneider, Hebr. Bibl. X 103; s. o. S. 386 und 278 Anm. 9.

[4]) codd. de Rossi 129. 573. Vat. 258. Oxf. 1600 (Mich. 47); doch führt Neubauer im Catalog Mošehs Scholien nicht auf.

[5]) cod. de Rossi 573.

[6]) Maḥb. XIII 96—101.

[7]) s. o. S. 327.

[8]) Maḥb. VIII 57[b] ואני כביר מאביו ימים.

[9]) Das. 'Immanuel hat eine Reihe von Gedichten an ihn gerichtet; am Ende des letzten derselben (S. 66) nennt er seinen Namen.

Selomoh aus Rom stammte.[1]) In eine Art literarischer Fehde war 'Immanuel mit einem jungen, sehr selbstbewussten Dichter Joab, vermutlich einem Betheliden,[2]) geraten. Aber der vorwitzige Jüngling musste seinen Angriff auf den älteren Dichter büssen; 'Immanuel schrieb ihm einen Brief, in dem er die ganze Lauge seines Spottes über den unwissenden, selbstgefälligen Joab ausgoss.[3]) Vermutlich ist er identisch mit Joab b. Jeḥiel, dem Verfasser mehrerer religiöser Poesieen.[4]) Etwa ein Zeitgenosse ist ein religiöser Dichter Joab b. Nathan b. Daniel in Rom.[5])

Eine interessante Persönlichkeit beschliesst die Reihe der Geistesheroen der Blütezeit der jüdischen Literatur in Rom, eine Persönlichkeit, die vielleicht nicht Rom selbst angehört, aber durch mancherlei Wechselbeziehungen mit dieser Gemeinde verbunden ist, Šemarjah b. Elijah Cretensis aus Negroponte.[6]) Wenn man die erhaltenen Unterschriften von Briefen und Werken dieses Mannes recht versteht, war er in Rom geboren, sein Vater Elijah aber nach seiner Geburt nach Kreta ausgewandert, wo er das Amt eines Rabbiners übernahm. Mit einem gewissen Stolze rühmt er sich in einer dieser Unterschriften einer grossen Ahnenreihe, deren vorletztes Glied Elijah b. David den Beinamen „der Römer" (רומנום) trägt, welcher wohl die Einwanderung dieses Mannes nach Rom — woher ist unbekannt — anzeigen soll. Demnach wohnte Šemarjahs Familie, da nur sein Vater den Beinamen „der Kreter" (האיקריטי) trägt, schon vier Generationen in Rom.[7]) Nachdem er sich in früher Jugendzeit fast ausschliesslich mit philo-

---

[1]) Das. 57 a ולא אוכיר שם עירו.

[2]) Zunz, Ges. Schr. III 171.

[3]) Maḥb. VIII 66 ff.

[4]) Zunz, Litg. 501.

[5]) Das. 502.

[6]) Die Literatur über ihn von Steinschneider im Jüd. Centralblatt III 8 Anm. 2 zusammengestellt; zu ergänzen durch Fürst, Bibl. III 27, Benjakob. ז 225, ח 106. פ 538. 654. 701, Steinschneider in Buonarroti 1876 p. 88 und Jüd. Centralbl. III 8—16. 47—50, Mosè II 456 f. Über Juden in Negroponte s. T. Romanin, Storia documentata di Venezia II 378.

[7]) In cod. Paris 879 Šemarjah b. Elijah ha-Parnes ha-Jkriti b. Jakob b. David b. Elijah Romano b. David הצנוע איש רומי. Den Brief in Ozar Neḥmad II 90—94 unterzeichnet er שמריה בן החכם הנדיב טרנא ורבנא אליהו הפרנס האיקריטי; in cod. München 210, 8 heisst er שמריה הפילוסוף איש רומי; in cod. Oxf. 1600$_6$ אטר שמריה בן החכם איש רומי זצ"ל; in Ḥajjuǵs (Mošeh Kimḥis) דקדוק לשון קדש (Augsburg 1520) wird als Grammatiker auch ר' שמריה אקראטא genannt.

sophischen Studien beschäftigt hatte, wendete er sich um das Jahr 1305 der Erklärung der hl. Schrift zu, zu der ihn seine philosophische Schulung, sein kritischer Geist, grosse Belesenheit in der thalmudischen und exegetischen Literatur und die Kenntnis der lateinischen, griechischen und italienischen [1]) Sprache besonders zu befähigen schienen. Zu gleicher Zeit beschäftigte er sich ausser mit den zu diesem Werke nötigen thalmudisch-aggadischen zumeist mit philosophischen Studien. Seine aus dieser Zeit stammenden Schriften über biblisch-philosophische Themata hatten ihm einen bedeutenden Namen gemacht. Der Ruf derselben war bis an den Hof König Roberts von Neapel gedrungen, welcher der jüdischen Literatur bekanntlich ein aussergewöhnliches Interesse entgegenbrachte. Auf Roberts Veranlassung wandte sich Šemarjah dann (c. 1325) ausschliesslich der Kommentierung der Bibel zu. Als Probe dieser Studien überreichte er 1328 [2]) seinem fürstlichen Gönner die Erklärung der fünf ersten Verse der Genesis. [3]) Dann arbeitete er zu gleicher Zeit an den „philosophischen" Kommentaren zum Hohenliede und zur ersten Sektion der Genesis, [4]) welche er noch in demselben Jahre Robert einsenden konnte. Sie sollten nach seinen eigenen Worten etwa ein Tausendstel des Gesammtwerkes bilden, welches er schon skizziert hätte. Er zitiert in diesem Teile seines Werkes auch in der That schon seinen Kommentar zum Pentateuch und zu Hiob. [5]) Mit regstem Fleisse arbeitete er an der Verwirklichung seines grossen Unternehmens, die ganze hl. Schrift mit einem ausführlichen Kommentare zu versehen. Durch dieses Werk glaubte Šemarjah seinen Herzenswunsch, eine Einigung zwischen Rabbaniten und Karaïten herbeizuführen, verwirklichen zu können. [6]) In der That scheint er auch schon einigen Einfluss auf karäische Kreise gewonnen zu haben, da ihn bereits der Karäer Ahron

---

[1]) S. Katalog Leyden 42—45. p. 211. 397 ff.

[2]) cod. Oxf. 2234. ליקוטי ר' יוחנן אליטנו fol. 133: טם' ר' שטריה טניגריפונטו אשר כתב לְמלך רוביטו שנת פ"ח לאלף הששי.

[3]) Haluz II 159 Note.

[4]) Dukes שירי שלמה p. IV Anm. 2; cod. München 210. 6.

[5]) REJ X 87.

[6]) Auch die Stelle (Ozar Neḥmad II 94) וה' אלהי השמים . . . הוא ינחני בדרך אמת לקחת את בת אחי אדוני לבנו bezieht sich auf die Einigung des Karaismus („die Tochter aus dem verwandten Hause meines Herrn, d. h. Gottes, seinem Sohne, d. h. Israel zuzuführen") vgl. Gen. 24 [7] u. [27] נחני ה' בית אחי אדני. Steinschneider in Buonarroti XI (1876) 89 bezieht die Stelle auf eine durch Šemarjah vermittelte Ehe im königlichen Hause; auch Jehuda Romano beklagte (Comm. ad. Prov. 6, 19) die Spaltung zwischen Karäern und Rabbaniten (Güdemann S. 159); ebenso Zeraḥja, s. o. S. 417.

b. Elijah aus Nikomedien in seinem philosophischen Werke ehrenvoll erwähnt.[1]) Da zerstörte der c. 1330 erfolgte Tod seines ältesten Sohnes Abraham jäh seine Pläne.[2]) Er sah sich gezwungen, sein 25 Jahre hindurch mit hingebender Liebe gehegtes Werk zu unterbrechen, um sich der Erziehung seines zweiten Sohnes Jišmâel widmen zu können. Seine phantastischen Pläne und der Fortgang seines gewaltigen Werkes wurde von allen Seiten mit grösstem Interesse verfolgt. Der Stillstand in seinen Arbeiten, der durch die erwähnte Ursache herbeigeführt worden war, musste bald auffallen. Die römische Gemeinde wandte sich deshalb direkt an ihren berühmten Landsmann, um sich nach den Fortschritten seiner Arbeit zu erkundigen und Auskunft über seine philosophischen Schriften zu erhalten. Das Antwortschreiben Semarjahs ist uns erhalten. Er berichtet in ihm über den Stand seines Unternehmens, das bis auf die drei letzten Bücher der Thorah vollendet war. Die bisher geförderten Kommentarien hätten einen Umfang von sieben Thalmudsedarim.[3]) Zum Verständnis der Art und Weise seiner Arbeit schickt er der Gemeinde die Einleitung zu dem Gesamtwerke ein. Nach kurzer Zeit nahm er sein Lebenswerk mit neuem Eifer wieder auf, das er nur durch seine, wohl im Anschluss an den Genesiskommentar 1346 verfasste Widerlegung der Ansichten der Philosophen über die Weltschöpfung (ס' המורא) unterbrach. Er fühlt in dieser Schrift seinen messianischen Beruf, er glaubt sich von Gott selbst gesandt, von ihm selbst inspiriert, ja er geht soweit, dass er es ausspricht, dass ihm dies Werk von Gott eingegeben sei. Dem Anscheine nach vollendete dann Šemarjah auch den letzten Teil seines Werkes. Jetzt glaubte er sich gerüstet, um offen mit seinen Plänen hervortreten zu können. Das grosse Unternehmen war gelungen, in dem er die Erhabenheit des Rabbinismus in allen seinen Teilen nachgewiesen. Jetzt war die Zeit gekommen, auch handelnd einzugreifen, jetzt galt es das begonnene, bis hierher glücklich durchgeführte Lebenswerk, die Einigung der beiden grössten Parteien des Judentums, dem ersehnten Ziele zuzuführen. Da war es nötig, den Karaïsmus in seinen eignen Stätten aufzusuchen. Wie wenig Unterstützung mag Šemarjah dabei gefunden

[1]) Derselbe zitiert nach Fürst (Karäerthum II 273) seine Erklärung zu Gen. 1, im עץ חיים.

[2]) Sein Sohn Abraham war mit einer Malkhah verheiratet. Er starb vor 1330, in welchem Jahre seine Tochter Šelomith noch lebte (cod. Oxf. 1321 Nachschriften, aus denen vielleicht noch manches zu ersehen ist).

[3]) בשיעור סדר ... מן התלמוד.

haben, wieviel Hohn und kränkenden Spott! Aber dadurch nicht abgeschreckt, unternahm der Greis im Jahre 1352 (!) die für die damaligen Verhältnisse überaus schwierige Reise nach Kastilien und Andalusien,[1]) um hier gegen den Karaïsmus aufzutreten oder ihn doch wenigstens zum Nachgeben zu veranlassen. Wie mag es hier Śemarjah, dem Griechen (היוני), so nannte man ihn in Spanien,[2]) ergangen sein! Nach einem boshaften uns überkommenen vor 1358 in טולינטול (Toledo?) verfassten Gedichte des bereits 1360 zum Christentum übergetretenen Arztes Mošeh b. Šemuel de Roquemaure[3]) soll sich Šemarjah in Spanien für den Messias ausgegeben haben, der Israel im Jahre 5118 (1358) erretten werde. Es ist wohl möglich, dass er im heiligen Eifer für seine gute Sache geglaubt, bis dahin eine Einigung der Karaïten und Rabbaniten schaffen zu können, welche ihm in seinen Augen als eine Erlösung (פדות) erscheinen mochte. Es ist aber nicht glaublich, dass Šemarjah in seinen alten Tagen wahnsinnig geworden ist. Wenigstens kann man aus seinen sonst bekannten poetischen und prosaischen Schriften, selbst aus der phantastischen Einleitung zum ס' המורא, wie es jüngst geschehen, nicht darauf schliessen. Es ist diese Anklage vielmehr in das Gebiet der historischen Fabel zu verweisen, die sich gern an grosse schwärmerische Gedanken heranmacht. Dass er in Spanien grossen Eindruck gemacht hat, ersieht man aus dem erwähnten Gedichte.[4]) Von Toledo ging er nach Sevilla und פיסא; dann zog er in Kastilien, אוקנייא (Oceania?) und Andalusien umher. Überall musste er verächtlichen Spott erleiden. Schmerzliche Kränkung und vielleicht gar Misshandlungen waren der Lohn für sein aufopferndes Bestreben. Sogar die Regierungen traten gegen ihn auf. In Fesseln geschlagen,[5]) beschloss er in einem spanischen Kerker sein thatenreiches Leben.[6]) So endete das grosse Unternehmen eines grossen Herzens. Die Geschichte hat die Ehrenpflicht, edlen, unschuldig von Zeit und Schicksal Verdammten, die verdiente Anerkennung zu verschaffen. Dass die idealen Bestrebungen dieses Mannes nicht von Erfolg gekrönt wurden, darf seinen Ruf

[1]) Schüler des Karäers Ješúa b. Jehuda (geb. c. 1050) kamen vielleicht schon c. 1150 nach Spanien (Fürst, Karäerthum II 167).

[2]) REJ X 89.

[3]) Histoire litt. de la France XXXI 651.

[4]) ורבים חטהו נבהלו.

[5]) für בכלבים רגליו כבלו lies בכבלים.

[6]) So ist wohl zu verstehen שם יעמד חי מפני חטאו עדי יחמוטטו הרים ויתקלקלו.

b. Elijah aus Nikomedien in seinem philosophischen Werke ehrenvoll erwähnt.[1]) Da zerstörte der c. 1330 erfolgte Tod seines ältesten Sohnes Abraham jäh seine Pläne.[2]) Er sah sich gezwungen, sein 25 Jahre hindurch mit hingebender Liebe gehegtes Werk zu unterbrechen, um sich der Erziehung seines zweiten Sohnes Jišmâel widmen zu können. Seine phantastischen Pläne und der Fortgang seines gewaltigen Werkes wurde von allen Seiten mit grösstem Interesse verfolgt. Der Stillstand in seinen Arbeiten, der durch die erwähnte Ursache herbeigeführt worden war, musste bald auffallen. Die römische Gemeinde wandte sich deshalb direkt an ihren berühmten Landsmann, um sich nach den Fortschritten seiner Arbeit zu erkundigen und Auskunft über seine philosophischen Schriften zu erhalten. Das Antwortschreiben Semarjahs ist uns erhalten. Er berichtet in ihm über den Stand seines Unternehmens, das bis auf die drei letzten Bücher der Thorah vollendet war. Die bisher geförderten Kommentarien hätten einen Umfang von sieben Thalmudsedarim.[3]) Zum Verständnis der Art und Weise seiner Arbeit schickt er der Gemeinde die Einleitung zu dem Gesamtwerke ein. Nach kurzer Zeit nahm er sein Lebenswerk mit neuem Eifer wieder auf, das er nur durch seine, wohl im Anschluss an den Genesiskommentar 1346 verfasste Widerlegung der Ansichten der Philosophen über die Weltschöpfung (ס' המורא) unterbrach. Er fühlt in dieser Schrift seinen messianischen Beruf, er glaubt sich von Gott selbst gesandt, von ihm selbst inspiriert, ja er geht soweit, dass er es ausspricht, dass ihm dies Werk von Gott eingegeben sei. Dem Anscheine nach vollendete dann Šemarjah auch den letzten Teil seines Werkes. Jetzt glaubte er sich gerüstet, um offen mit seinen Plänen hervortreten zu können. Das grosse Unternehmen war gelungen, in dem er die Erhabenheit des Rabbinismus in allen seinen Teilen nachgewiesen. Jetzt war die Zeit gekommen, auch handelnd einzugreifen, jetzt galt es das begonnene, bis hierher glücklich durchgeführte Lebenswerk, die Einigung der beiden grössten Parteien des Judentums, dem ersehnten Ziele zuzuführen. Da war es nötig, den Karaïsmus in seinen eignen Stätten aufzusuchen. Wie wenig Unterstützung mag Šemarjah dabei gefunden

[1]) Derselbe zitiert nach Fürst (Karäerthum II 273) seine Erklärung zu Gen. 1 im עץ חיים.

[2]) Sein Sohn Abraham war mit einer Malkhah verheiratet. Er [illegible] 1330, in welchem Jahre seine Tochter Šelomith noch lebte [illegible] schriften, aus denen vielleicht noch manches zu ersehen

[3]) בשיעור סדר ... טן התלטוד.

Keinem anderen als einem religiösen und rituellen Zwecke verdankt Mošeh b. Jekuthiels ס' התדיר[1]) seinen Ursprung. Mošeh b. Jekuthiel entstammt der in Rom schon seit langer Zeit ansässigen Familie de Rossi (מן האדומים). Mit ihm darf ein gleichnamiger Gelehrter, der etwa dreihundert Jahre vor unserem Verfasser gelebt hat,[2]) nicht verwechselt werden. Aus der Unterschrift eines seinem Werke einverleibten Responsums kann man die Lebenszeit unseres Verfassers erkennen. Dasselbe stammt aus dem Jahre 1373. Da die ältere Abschrift des ס' התדיר[3]) c. 1390 vollendet wurde, ist dasselbe in der Zeit zwischen 1373 und 1390 verfasst worden.[4]) Noch mehr als dem Hauptwerke Šemarjahs mangelt dem Mošehs b. Jekuthiel Frische der Komposition und selbständige Vertiefung in seinen Stoff. Es hat deshalb auch keine Berücksichtigung bei den Dezisoren gefunden. Dafür ist es aber voll des unsinnigsten Aberglaubens der Zeit und zeigt uns so den Verfasser ganz als ihr Kind, das sich nicht von ihren Thorheiten freihalten kann. Nach den einleitenden Worten Mošehs nennt er sein Werk תדיר „Fortwährendes", weil es auf die täglichen Pflichten begründet ist und weil es immer in der Synagoge sein soll." Mit anderen Worten soll seine Schrift ein Handbuch für den täglichen Gebrauch der Israeliten und ein Nachschlagebuch bei zweifelhaften rituellen Fällen in der Synagoge sein. Diesem Zwecke zufolge giebt Mošeh zuerst im Anschluss an Maimonides und an das Sefer Mizwoth gadol eine kurze Übersicht aller religiösen Gebräuche des Jahres.[5]) Hieran knüpft er ethische und biotische Regeln, Homilien, sowie astrologische Betrachtungen. Den zweiten Teil des Werkes bildet eine Sammlung kürzerer Abhandlungen, von denen die erste eine Polemik

---

אליהו הפרנסי בן החבר ר' ראובן kann nicht Šemarjahs Vater sein, da die Geschlechtsfolge nach cod. Paris 879: Šemarjah b. Elijah b. Jákob ist. Das falsche Monatsdatum: Montag, den 15. Elul, ist vielleicht in Montag, den 18. zu verändern (Versehen durch ח"י und ה"י, das übrigens wohl ט"ו geschrieben worden wäre).

[1]) cod. Merzbacher 148, cod. British Museum (Dukes, Orient 1849 p. 488 f.); cod. Oxf. 912$_8$ Auszüge aus ס' התדיר. Über dasselbe Zunz Ritus 31 und Litgesch. 501, Dukes a. a. O.; Hebr. Bibl. 1863 S. 93 Anm. 2; Güdemann S. 195.

[2]) Magazin I 44. Zunz, Litg. 157.

[3]) cod. Merzbacher 148.

[4]) Ms. or. British Museum 2396, welches acht ethische Werke, unter ihnen das מעלות המדות enthält und 1382 geschrieben ist, enthält das ס' תדיר nicht (REJ XXIII 115).

[5]) Auszüglich im מחזור ויטא (5246) gedruckt.

gegen das Christentum vom Grossvater des Verfassers, Šelomoh b. Mošeh b. Jekuthiel herrührt.[1]) Dann folgt Benjamin 'Anaws שערי עין החיים, hierauf das schon erwähnte Responsum Mošehs b. Jekuthiel über die Belebung der Toten, R. Jonahs ספר התשובה und יסוד היראה und schliesslich nebst Daniels Traumdeutung und einem Traktat über Nativität eine Abhandlung R. Selomohs (ibn Ġebirol), welche derselbe nach der Abfassung seines תקון מדות הנפש verfasst hat.[2]) Ausserdem hat Mošeh b. Jekuthiel ein Dogmengedicht, beginnend משוך נא אל חסדך, verfasst.[3])

Eine allerdings mit Vorsicht zu benutzende Quelle nennt aus dieser Zeit als Gelehrten in Rom einen sonst unbekannten Jeḥiel b. Šabthai.[4]) Vielleicht meint dieselbe Šabthai b. Jeḥiel b. Mošeh Rofe (1383, st. vor 1427).[5]) Zu den wenigen hervorragenden Literaten des letzten Viertels des 14. Jahrhunderts gehört ferner der fruchtbare Dichter synagogaler Gesänge Daniel b. Jehuda.[6])

Im Anfange des 15. Jahrhundert finden wir nach einer ziemlich langen Unterbrechung noch eine Spur von geistiger Thätigkeit in Rom in der von Benjamin b. Mošeh in Rom, welcher jedenfalls mit dem Teilnehmer an der Versammlung von Forli identisch ist, verfassten polemischen Schrift: Polemik gegen das Christentum nach Bibel und Philosophie.[7]) Dieselbe wurde auf Veranlassung eines Jiẓḥak b. Jakob verfasst. Die letzte, vielleicht aber mit Rom nur in einem äusseren Zusammenhange stehende literarisch thätige Persönlichkeit in

---

[1]) s. o. S. 269. 395.

[2]) So nach Inhaltsangabe im Catalog Merzbacher.

[3]) Zunz, Literaturgesch. 510.

[4]) Carmoly, Rev. or. II 461 sub. 1370. Er ist vielleicht der Vater des Eliah b. Jeḥiel b. Šabthai b. Abigdor, des Besitzers von cod. Oxf. 728 (Elul 1374).

[5]) Er besass 1383 cod. München 232, 11; Literaturblatt IX 309 aus cod. Sorbonne 142. Danach sein Stammbaum folgender:

Mošeh Rofe

Abraham		'Immanuel Ḥai		Jeḥiel	
Mošeh 1427	Benjamin	Mošeh 1427	Jekuthiel	Šelomoh	Šabthai
					Selomoh

[6]) Luzzatto טבוא 18, לוח הפייטנים 24, החלוץ IX[2] 50, Carmoly, Rev. or. II 461 sub 1389.

[7]) cod. Oxf. 2408$_3$, cod. Halberstam 32 המובות הנוצרים מכל המקרא ומראיות הדעת.

dieser Periode ist der unglückliche Dichter und Arzt Mošeh Rimos aus Mallorca. Der Pergamenthändler oder Pergamentfabrikant (pergaminerinus) Mosse Rimos b. Dieulosal[1]) aus Palma auf Mallorca, vermutlich sein Grossvater, war wahrscheinlich auf einer Geschäftsreise im Jahre 1371 nach Rom gekommen. Hier kaufte er am Dienstag, den 6. Mai, von Šelomoh b. Ahron Zarfathi und der Witwe des Šemuel b. Mošeh Zarfathi mehrere Handschriften, unter ihnen Zahrawis medizinische Praxis nebst zwei kleinen astrologischen Abhandlungen des Šemuel ibn Sason.[2]) Medizinische und astrologische Studien scheinen überhaupt in seiner Familie beliebt gewesen zu sein, da sich auch der Enkel mit ihnen beschäftigte. Mosse Rimos b. Dieulosal ward dann ein Opfer der Judenmetzeleien des Jahres 1391. Von Spanien her, wo besonders die Gemeinden Valencia und Valladolid in diesem Unglücksjahre zu leiden gehabt,[3]) wälzte sich die Verfolgungswut auch nach Mallorca. Einhundertundelf jüdische Familienhäupter retteten sich und ihre Familien nur durch die Scheintaufe, unter ihnen auch Mosse Rimos, der als Christ den Namen Raimundus Bartholomeu erhielt.[4]) Wahrscheinlich hatten aber jene seiner Zeit angeknüpften Verbindungen mit der römischen Gemeinde auch in der Zwischenzeit nicht aufgehört. Mosses Familie scheint dorthin ausgewandert zu sein. Kurz, wir treffen wohl noch im ersten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts in Rom wieder einen Mošeh Rimos, vermutlich seinen Enkel. Derselbe studiert hier noch in jugendlichem Alter bei Mošeh de Rossi und Benjamin b. Mordkhai aus אסכלוצו, vielleicht auch bei einem R. Jeruḥam Philosophie und wohl auch Astrologie und Medizin. Wahrscheinlich pekuniäre Verhältnisse zwingen ihn, in Terracina eine Hauslehrerstelle anzunehmen. Aber der wissensdurstige Jüngling fühlt sich hier höchst unglücklich. Er sehnt sich nach seiner Studienheimat Rom. Dieser Sehnsucht verleiht er in einem in breitem Makamenstil verfassten philosophierenden Gedichte an seinen Lehrer und Mäcen Benjamin b. Mordkhai weniger beredten als redseligen

---

[1]) Ein Jiẓḥak דייבלושל (Hebr. Bibl. 18_{131}, $20_{14.\ 81.\ 82}$), Diolosal (Zunz, ZG. 461); Steinschneider in Brüll, Jahrb. IX 80. Sonstige Schreibarten דיולושאל, דובלושל, דבלשל (Zunz, Litg. 713; REJ X 83 דיבלושאל; corrump. דושיל Monatsschr. 1882_{499}; vgl. Kaufmann in Festschrift für Steinschneider 228 Anm. 4.

[2]) cod. München 80.

[3]) Boletin de la real academia de la historia VIII (1886) 358—396. 439—466; vgl. Americ. histor. review 1896 (I) 209—225.

[4]) Das. IX (1886) 297 No. 9: Mosse Rimos pergaminerinus, vgl. REJ XIV 261.

Ausdruck. Er zeigt in ihm in echt jugendlicher Manier alle seine Kenntnisse auf dem Gebiete der Philosophie, um so den Wert des Bittstellers zu erhöhen. Ob der von ihm so überschwänglich gepriesene Lehrer seine Bitte erfüllt hat, ist unbekannt.[1]) Wahrscheinlich haben dann wieder Sorgen unseren Mošeh nach Palermo verschlagen. Er war der Inquisition gewiss seiner Abstammung wegen tief verhasst. Doch war sie dem Juden gegenüber machtlos. Man benutzte deshalb vielleicht einen unglücklichen Zufall, wahrscheinlich jedoch eine erlogene Anschuldigung als Vorwand, um gegen ihn vorzugehen. Man klagte den jungen Arzt des Giftmordes an einem Christen an. Umsonst beteuerte er seine Unschuld — man bot ihm Freiheit an, falls er Christ werden wollte. Mošeh blieb standhaft und starb in Palermo im Alter von 24 Jahren den Märtyrertod. Er wurde ausserhalb der Stadt an der Stadtmauer verscharrt.[2]) An seinem letzten Tage dichtete er ein eben deshalb ergreifendes Abschiedsgedicht vom Leben, in dem er ganz in der Art jenes Lobgedichts auf Benjamin alle seine literarischen und sonstigen Kenntnisse aufzählt, wieder um seinen Tod durch solche Nennung besonders rührend erscheinen zu lassen. Wirklich ergreifend ist die Stelle, wo er sich den Schmerz seines Vaters beim Erhalten der Trauerkunde vorstellt, und seine Bitte, dass, wer sein Abschiedslied lese, es abschreiben und an seine unglücklichen Verwandten schicken möge.[3]) Es scheint also, dass seine Angehörigen in Terracina geblieben sind. In der That finden wir noch im sechzehnten Jahrhundert in Rom einen Träger dieses Familiennamens.[4]) Eine Handschrift von Abu'l-Àfias ס' האות ist aus seinem Nachlass in Mošeh Rietis Besitz gekommen.[5]) Ausser diesen beiden Dichtungen, die in ihrer Anlage mannigfache Ähnlichkeiten zeigen, hat Mošeh eine Kedušsah verfasst.[6]) In seinem Abschiedsgedicht nennt er sich den „dreier Sprachen kundigen tüchtigen Kopisten".[7]) Er führt unter denen, die seinen Tod

---

[1]) Der Brief nach seiner Handschrift (früher cod. R. N. Rabinowitz [München 1882] No. 17) von D. Kaufmann a. a. O. abgedruckt.

[2]) Dukes, Spruchkunde 85.

[3]) קינה abgedruckt von Steinschneider in Ḥaluz IV 68—70; cod. Berlin 112[4], cod. Oxf. 2578 [2].

[4]) Jizḥak b. Šabthai Rimos in den Gemeindeakten 22. Febr. 1585.

[5]) Dukes a. a. O. 85: l. מידי טשה ריטום.

[6]) In cod. Med. Plut. XLIV [5] und im römischen Maḥzor cod. Paris 604 (Steinschneider a. a. O. 67).

[7]) Von ihm סוד התמונה in cod. Med. Plut. XLIV S. 388 abgeschrieben.

beklagen, neben Ibn 'Ezra, Kimḥi, Maimonides (Moreh), Naḥmanides, neben den Taâme Mizwoth, dem Zohar, dem Jezirahbuch, dem Bahir, dem Sefer ha-razim und den Midrašim zu Ruth und zum Hohenliede auch Porphyrius und die Schriften des Aristoteles in seiner Totenklage an.[1])

[1]) Steinschneider a. a. O. 69.

Rafael b. Jizḥak 16. Jahrhundert in Ferrara und Cremona (Mortara מזכרת)

Jekuthiel b. Jehuda Schreiber (אגרות שד"ל 669)

Jehuda b. Benjamin und sein Sohn Šemuel ['Anaw ?] (cod. Münch. 268)

---

[1]) Vgl. Zunz, Benjamin II 18 ff., Ges. Schr. III 168, Litg. 352, Steinschneider Cat. Bodl. 2767.

[2—5]) siehe Index!

[6]) Lehrer Benjamins b. Abraham; s. S. 375.

[7]) Schreiber; s. S. 277.

[8]) Zunz, Litg. 366, Ges. Schr. III 184.

[9]) Seine Söhne im Schlussgedicht zum 'Arukh (VIII 298 f.).

[10—18]) siehe Index!

[19]) Zunz, Ges. Sch. III 168.

[20]) S. 278 f. 396.

[21]) S. 243. 277. 393. Die Fortsetzung dieser Linie s. in der Bethelidentafel S. 332.

[22—28]) s. Index!

[29]) Bartolocci I 671 No. 337.

[30—33]) s. Index!

[34]) cod. Halberstam 322; s. o. S. 387.

[35—36]) s. Index!

[37]) Steinschneinder, Berliner Handschriftenkatalog S. 11.

[38]) Steinschneider, Cat. Bodl. 2103; Mosè V 303 ff.

[39]) Mosè 305 Anm.

Beilagen.

1.

Die Inschriften in den jüdischen Cömeterien in Rom.

Die folgende Sammlung giebt lediglich die Texte der Inschriften ohne Rücksicht auf die symbolischen bildlichen Darstellungen.

Cim = Garrucci, Cimitero degli antichi Ebrei etc.

Diss = Garrucci, Dissertazioni archeologiche tom. II.

Marucchi = Marucchi, Di un nuovo cimitero etc.

Schürer = Schürer, Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom etc. Die beigesetzte Ziffer bezeichnet die No. der Inschrift im Anhang.

Engeström = Engeström, Om Judarne i Rom etc. Die Ziffer giebt die No. der Inschrift bei Engeström an.

Levy = Levy, Epigraph. Beiträge etc.

Kaibel = Inscr. graec. Sic. et. Ital. ed. Kaibel

B mit nachfolgender Ziffer bezeichnet die No. der Inschrift bei Berliner I 72 ff.

Die genauen Titel der genannten Werke sind S. 50 Anm. angegeben.

1.

ΑΥΡΗΛΙΟC
ΒΑCΟC Αl
ΜΙΛΙΑΙ
ΘΕΟΔΟΡ
Π ΕΠΟΙΗCΕ
Ν

Z. 4—6 l. *ΘΕΟΔΟΡΑΙ ΕΠΙΗCΕΝ*
Cim. 60. B. 4.

2.

ὧδε ΚΕΙΤΑΙ ΑΓΕΝΤΙα . . .
. . Α · ΝΗ · ΜΟΝΑΝΔΡος ἡ ἔζη-
σΕΝ ΜΕΤΑ ΠΑΡΘΕνικοῦ αὐ-
τΗC ΕΤΗ Θ ΕΝ ΕΙΡΗνη ἡ
ΚΟΙΜΗCΙC CΟΥ
Cim. 68. B 6.

3.

ΑΓΡΙΟ ΕΥΑΝ
(sic) ΓΕΔΟ · ΒΕΝΕΜΕ
ΡΕΝΤΙ ΡΗΓΕΙΝΟΥC
ΚΟΛΑΗΓΑ (sic)

Diss. 178 N. 1; Schürer 32; B. 7.

4.

ΑΓΡΙΠΠΑC ΦΟ
ΥCΚΟΥ ΦΑΙΝΗ
CΙΟC ΘΕΟCΕΒΗC

Kaibel 1325.

5.

(sic) ΑΔΕΧΑΝΔΡΟC ΑΡΧΩΝ
ΠΑCΗC ΤΕΙΜΗC ΤΕΚΝΩ
(sic) ΓΑΥΚΥΤΑΤΩ ΑΛΕΞΑΝ
ΔΡΩ ΜΕΛΛΑΝΧΟΝΤΙ
ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ Η ΚΟΙΜΗCΙC CΟΥ

Z. 4 l. *μελλάρχοντι*.
Diss. 163 n. 13; Schürer 24; Engeström 18; B. 8; vgl. Cim. 36.

6.

ΑΛΥΠΙC ΤΙΒΕΡΕΥC ΚΑΙ
ΟΙ ΑΥΤΟΥ ΙΟΥCΤΟC
ΚΑΙ ΑΛΥΠΙC ΕΒΡΕ
ΟΙ ΜΕΤΑ ΤΟΥ ΠΑΤΡΟC
ΑΥΤΩΝ ΩΔΕ ΚΙΝΤΕ

Palazzo Rondanini. CJG 9922. B. 10.

7.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΕ ΑΜΑΧΙC
Ο ΚΑΙ ΠΡΙΜΟC ΜΝΗΜΗ
ΔΙΚΑΙΟΥ ΛC ΕΥΛΟΓΙΑΝ
ΟΥ ΑΛΗΘΗ ΤΑ ΕΝΚΩ
ΛΙΑ ΕΝ ΙΡΗΝΗ ΝΗ (sic)
ΚΟΙΜΗCΙC CΟΥ

Z. 3 l. *ἐς* Z. 4/5. l. *ἐγκώμια*.
Diss. 167 n. 24. Engeström 46. B. 11.

8.

ΑΜΕΛΙΩ ΤΕΚΝΩ ΓΑΥΚΥ
ΤΑΤΩ ΟC ΕΖΖΗC (sic)
ΕΝ ΕΤΗ Β ΜΗΝ
ΑC Β ΗΜΕΡΑC
Ε ΑΜΕΛΙC ΑΡΧΩ
ΚΕ ΜΑΡΑ ΓΟΝΕΙC ΤΕ
ΚΝΩ ΑΜΜΩΜΩ ΟCΕΙΩ
ΕΠΟΙΗCΑΝ

Z. 6. ΜΑΡΙΑ nach CJG.
CJG 6337. Diss 186 n. 1. Schürer 38.

9.

ὁ δεῖνα νοΜΟΜΑΘΗC
ἀσάλευτος ΑΜΙΑΝΤΟC
ἔζησεν ἔτη . . ΗΜΕΡΑC ΙΒ
.....ΔΕ ΜΙΜΗCΩ ΠΑΤΕΡ (sic)
τῶν τέκνωΝ ΤΩΝ
σου μετὰ ΔΙΚΑΙΩΝ

Z. 4 μιησω = μέμνησο
Cim. 56.

10.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΙΤΕ ΑΜΜΙ
ΑC ΙΟΥΔΕΑ ΑΠΟ
ΛΑΔΙΚΙΑC ΗΤΙC
ΕΖΗCΕΝ ΕΤΗ
[לום] שא ΠΕ ב

Via Portuensis. CJG 9916; Ascoli 21; Cim. 26. B. 12.

11.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΕ ΑΝΝΙΑΝΟC ΑΡΧΩΝ ΠΙΟC
ΥΙΟC · ΙΟΥΛΙΑΝΟΥ ΠΑΤΡΟ CΥΝΑΓΩΓΗC ΚΑΜΠΗ
CΙΩΝ ΑΙΤΩΝ Η ΜΗΝΩΝ Β ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ Η ΚΟΙΜΗCΙC ΑΥΤΟΥ

Z. 1 l. *νήπιος*.
Diss. 161 n. 10; Schürer 22; Engeström 9; B. 13.

12.

ΑCΙΑC ΤΟ
ΝΗΠΙΟΝ
ΕΤΩΝ Ι ΕΝ
ΕΙΡΗΝΗ Η ΚΟΙ
ΜΗCΙC COΥ

Diss. 178 n. 3; B. 16.

13.

ΑCΚΛΗΠΙΟΔΟ
ΤΗ · ΜΗΤΡΙ ΚΑΙ Α
ΛΕΞΑΝΔΡΩ . ΑΡ
ΧΟΝΤΙ · ΑΔΕΛΦΩ
ΚΩCΤΑΝΤΙC
ΕΠΟΙΗCΕΝ
ἐν ΕΙΡΗΝΗ
κοιμΗCΙC Υ
ΜΩΝ

AC

Diss. 158 n. 4; Schürer 21; B. 15.

14.

ἐνθΑΔΕ ΚΙΤΕ ΑCCΤΕΡΙΑ
ς ΠΑΤΗΡ CΥΝΑΓΩΓΗC ΟCΙ
ος ΑΜΕΠΤΟCΗC ΛΙΝ ΙΡΗΝΗ
ΚΟΙΜΗCΙC COΥ

Z. 3 ης nach ἄμεπτος scheint ein Irrtum zu sein; ΛΙΝ = ΑΙΝ (ἐν).
Cim. 52; Schürer 15; Engeström 11; B. 18.

15.

ἀσΤΕΡΙC ΑΡΧΩΝ
ἐπΟΗCΕΝ ΤΟΙC ΓΟΝ
ΝεΥCΙΝ ΑΥΤΟΥ ΑCΤΕΡΙ
Ω ΓΙΕΡΟΥCΑΡΧΗ Κ . . . (sic)
ΛΟΥΚΙΝΕ ΤΗ ΜΗτρὶ αὐ
τοΥ ΟC ΕΖΗCΕΝ ΕΤΗ
. . . . .C ΕΝ ΕΙΡΗΝνῃ
ἡ κοίμι̣σις ΑΥΤΩΝ

Z. 2 l. ἐποίησεν. Z. 4 l. γερουσιάρχη.
Cim. 51; Schürer 14; Engeström 16; B 19.

16.

CΕΜΠΡΩΝΙΟΥC ΒΑCΕΙ
ΛΕΥC ΑΥΡΗΛΙΑΙ ΚΑΜΕΡΕΙΝΑΙ
ΚΟΖΟΥΓΕΙ ΒΟΝΑΙ ΕΤ
ΛΙCΚΕΙΠΟΥΛΙΝΑΙ ΒΟΝΑΙ
ΚΟΥΝ ΚΟΥΑ ΒΙΞΕΙΤ ΑΝΝΕΙC ΧΖ
ΦΗΚΙΤ
ΚΟΖΟΥΓΕΙ ΒΜ

Cim. 67. Engeström 35. B. 20.

17.

ΠΟΛΥΚΑΡΠΟ
ΠΑΤΗΡ ΚΑΙ ΚΡΗ
ΚΕΝΤΕΙΝΑ ΜΗ
ΤΗΡ ΑΥΡ ΜΑΡΑ
ΑΞΙΩ ΤΕΚΝΩ ΓΑΥΚ
ΤΑΤῳ

Z. 2/3. l. Κρησκεντεῖνα.
Diss. 172; B. 25.

18.

ΕΝΘΑΔΕ Κεῖ
ΤΕ ΑΥΡΗΛΙΑ
ΖΩΤΙΚΗ ΕΠΟ
ΦΡΟΝΤΩΝ ΕΓΓΟ
ΝΟC ΕΠΟΙΗCΕΝ
ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ . Η ΚΟΙ
ΜΗCΙC ΑΥΤΗC

Z. 3 l. ἐτῶν . . .
Via Portuensis. CJG 9919; B. 26.

19.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΕ
ΓΑΙC ΠΡΟCΤΑΤΗC
ΟCΙΟC ΕΖΗCΕΝ
ΕΤΗ ΟΒ ΕΝ ΕΙΡΗ
ΚΟΙΜΗCΙC COΥ

Z. 2 Caius.
Diss. 177; Schürer 31; Engeström 24 B. 52.

20.

Inschrift aus zwei zusammengehörigen Stücken bestehend: A im Hause des Bischofs von Porto; B im lateran. Museum.

A.

ΚΑΤΤΙΑ ΑΜΜΙΑC Θ
ΛΟΥ ΠΑΤΡΟC CΥΝ
ΚΑΡΚΑΡΗCΙΩΝ Κ
CΑ ΕΝ Τ2 ΙΟΥΔΑΙCΜ
ΤΡΙΑΚΟΝΤΑ ΚΑΙ ΤΕCC
CΥΜΒΙΟΥ ΕΙΔΕΝ ΕΚ
ΛΥΤΗC ΕΙΤΟΝΑ 2
ΑΜΜΙΑC

B.

ΥΤΑΤΗΡ ΜΗΝΟΦΙ
ΑΓΩΓΗC ΤΩΝ
ΑΑΩC ΒΙΩCΑ
2 ΕΤΗ ΖΗCΑCΑ
ΑΡΑ ΜΕΤΑ ΤΟΥ
ΤΩΝ ΤΕΚΝΩΝ
ΑΕ ΚΕΙΤΑΙ ΚΑΤΤΙΑ

Dérenbourg. Mélanges Renier 1887. 440; B. 146.

21.

ΚΑΑΥΔΙΟC
ΙΩCΗC ΑΡ
ΧΩΝ ΕΖΗ
CΕΝ ΕΤΗ
ΛΕ

Porto. de Rossi. Bull. di archeol. crist. IV 40; Kaibel 949; Schürer 39; B. 72.

22.

ἐν παντὶ τῷ βίῳ ΑCΥΚΡΙΤΟC (sic)
καὶ ἀμεμπτος ΚΛΑΥΔΙΟC ΠΡΟΒΙΝΚΙC (sic)
. . . . τῆς ϲΥΝΑΓΩΓΗC ΤΩΝ
. . . . . C ΚΑΙ ΕΠΙΦΑΝΙΑ . Υ . Ι . 2
ἰδίῳ ὃς ἔζησεν ἔΤΗ: . Κ: Γ: ΚΑΙ ΜΗΝΕC . ΕΞ (sic)

Z. 1 statt *βίῳ* vielleicht *λαῷ*
Diss. 179 n. 8; B. 71.

23.

ΕΝΘΑΔΕ ΧΙΤΕ
ΚΩΝCΤΑΝΤΙΝΟ
CΑ ΝΙΙΙΙΟΥ (sic)
ΕΝ ΙΡΗΝΙ Η ΚΥΜΗ
CΙC ΑΥΤΟΥ

CJG 9921; B. 31.

24.

ΕΝ ΙΡΗΝΗ ΚΟΙΜΗCΙC
ΚΟCCΟΥΤΙΟΥ .
ΟC ΕΖΗCΕΝ .
. ΕΤΗ . ΚΑ . Μ . F
ΕΠΟΙΗCΑΝ
ΑΔΕΑΦΟΙ

Diss. 179 n. 7; B. 32.

25.

ΚΡΙϹΠΕΙΝΑ ΠΡΟΚΟΠΙΟΥ
ϹΠΟΥΔΕΑ ΦΙΛΕΝΤΟΛΟϹ
ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΑΙ ΕΝ ΕΙΡΗ
ΝΗ ΤΗν κοΙΜΗϹΙΝ ΑΥ
ΤΗϹ

Diss. 180 n. 9; B. 32.

26.

ΤΩ ΟϹΙΟ . . . sic
ΔΕΥΤΕΙΡΟ πατρὶ ?
ϹΥΝΑΙΩγῆς
ΕΝ Εἰρήνη
Ε ΚΥΜΗϹΙϹ αὐ
ΤΟΥ

Cim. 62; B. 35.

27.

ἐν εἰρΗΝΗ ΔΙΟΝΥ
ἡ κοίμηϹΙϹ ΑΥΤΟΥ ϹΙΑϹ

Cim. 30.

28.

ΕΝΤΑΔΕ [ΔΑΙ]
ΚΕΙΤΑΙ
ΔΩΡΕΙϹ
ΕΝ ΙΡΗΝΗ Η Κοί [Η ΚΟΙ]
ΜΗϹΙϹ ΑΥΤ [ΑΥΤΗϹ]

Porto. Kaibel 946; Dérenbourg, Mélanges Renier 1887, 438 (dem die eingeklammerten Stellen entnommen); B. 36.

29.

ΔΟΥΛκιΤΙΑΙ ΠΑΡΘΕΝΩ
ΜΕΛΛοΝΥΜΦΗ ΠΑΝΧΑΡΙϹ
ΓΕΡΟΥϹΙΑΡΧΗϹ ΤΗ ΘΥΓΑΤΡΙ ΑΥ
ΤΟΥ ΕΠΟΙΗϹΕΝ ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ
Η ΚΟΙΜΗϹΙϹ ϹΟΥ

Cim. 69; Schürer 20; Engeström 15; B. 37.

30.

ΕΝΘΑΔΕ
ΚΙΤΕ ΕΥΔΟ
ΞΙϹ ΖΩΙ
ΡΑΦΟϹ ΕΝ
ΕΙΡΗΝΗ Η Κ
οιμησις σου

Diss. 154 n. 2; Engeström 33; B. 40.

31.

ΕΥϹΕΒΙΟϹ ΝΕΥ . . . νΟΜΟ
ΜΑΘΗϹ ΑϹΑΛΕυτος ὁσΙΟς
ΕΖΗ ΕΤΗ . . .

Cim. 57; B. 145.

32.

ἐνΘΑΔΕ ΚΕΙΤΕ
sic *ΕΥΘΥΧΙΑΝΟ ΑΡΧΟΝΤΙ*
ϹΙΝΒΙΟ ΑΞΙΩΝ ΕΥΨΥΧΙ
ΜΕΤΑ ΤΩΝ ΔΙΚΕΩΝ
Η . ΚΥΜΗϹΙϹ ΑΥΤΟΥ

Cim. 35; Schürer 12; Engeström 23; B. 44.

33.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙ
ΤΑΙ ΦΑΥϹΤΙΝΑ
[illegible]

Rom. Nahe der via Appia. CJG 9920; s. Levy 319; B. 45; s. o. S. 52 f.

34.

ΦΑΥϹΤΙΝΟϹ
ΝΗΠΙΟϹ ΕΝ
ΘΑΔΕ ΚΕΙΤΕ
ΑΛΕΞΕϹ ΥΙΟϹ
ΕΝ ΙΡΗΝΗ Η ΚΟΙ
ΜΗϹΙϹ ϹΟΥ

Diss. 173; B. 46.

35.

ΕΝΘΑΔΕ ΧΕΙΘΕ ΦΑΑ
ΒΙΑ . ΑΝΤΩΝΙΝΑ . ΓΥΝΗ
ΔΑΤΙΒΟΥ . ΤΟΥ ΖΑΒΙΟΥ
ΑΠΟ ΤΗC CΥΝΑΓΩΓ
ΗC ΤΩΝ ΑΥΓΟΥCΤΗCΙΩΝ

Vor der Porta Portuensis; jetzt im Museum zu Neapel.
CJG 9903; Diss. 190 n. 12; Fiorelli, Cat. del Museo Nazion. di Napoli, Iscriz. Lat. n. 1960; Schürer 2; Engeström 3; B. 47.

36.

(sic) ΦΑΑΒΙC ΒΙΤΑ
ΛΙΝΙ ΚΟΝΙΟΥ
ΓΙ ΒΕΝΕΜΕΡ
ΕΝΤΙ CΟCCΙΑ
ΝΟΥC ΦΗΚΙΤ

Z. 1. l. Φλαβιε = Flaviae.
Diss. 180 n. 13; B. 49.

37

ΦΑΑΒΙΟC ΙΟΥΛΙ
ΑΝΟC ΥΠΗΡΕΤΗC
ΦΑΑΒΙΑ ΙΟΥΛΙΑΝΗ
ΘΥΓΑΤΗΡ ΠΑΤΡΙ
ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ Η ΚΟΙ
ΜΗCΙC CΟΥ

Diss. 166 n. 22; Schürer 30; B. 50.

38.

ΕΝΤΑΔ Ε ΚΙΤΕ
ΤΥΤΑΤΕΡ ΕC ΔΥΟ
ΠΑΤΡΟC ΤΩΝ
ΕΒΡΕΩΝ ΓΑ
ΔΙΑ ΤΟC ΚΑ
ΡΑ ΕΝ Ι
ΡΗΝΗ

Porto. Dérenbourg Mélanges Renier 1887, 439; Kaibel 945; B. 51.

39.

ΓΗΜΕΑΛΙΝΗ ΝΗΙΙΕΙΑ ΙΤΙC
ΗΖΗCΕΝ ΗΤΗ ΜΕΙΑ ΜΗΝΗC
ΗΝΔΗΚΑ ΕΝ ΙΡΗΝΗ Η ΚΟΙΜΗ
CΙC CΟΥ . ΒΙΚΤΡΩ ΓΡΑΜΜΑΤΗΟΥ ΦΗ ΚΙ

Z. 4 l. Βικτωρ.
Cim. 42; Engeström 29; B. 55.

40.

ΕΙΟΥΛΙΑ ΑΔΕ (sic)
ΞΑΝΔΡΑ ΦΗ
ΚΙ ΚΟΙΚΙ CΟΥΩ
ΕΙΜΕΡΩ ΒΕΝΕΒΕ (sic)
ΡΕΝΔΙ ΜΟΥΝΝΑ

Z. 1. Ιουλια Αλεξανδρα.
Diss. 181 n. 16; Schürer 33; B. 57.

41.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΙΤΕ ΟΝΩΡΑΤΟC ΓΡΑΜΜΑ
ΝΗΙΙΙΟC . ΥΙΟC ΡΟΥΦΟΥ ΑΡΧ ΟC ΕΖΗ
CΕΝ ΕΤΗ Σ ΗΜΕΡΑC ΚΗ
(sic) ΕΝ ΙΙΗΝΗ Η ΚΟΙΜΙC.C CΟΥ

Cim. 61; Schürer 7; B. 96.

42.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΕ
ΟΝΩΡΑΤΟϹ ΓΡΑΜ
ΟϹΙΟϹ ΟϹ ΕΖΗϹΕ
ΝΕ.ΤΗ Ο.Μ.Η.ϟμ
ΙΒ ΡΟΥΦΟϹ ΑΡΧ.
ΤΩ ΠΑΤΡΙ ΓΑΥΚΥ
ΤΑΤΩ ΕΝ ΕΙΡΗ
νΗ Η ΚΟΙΜΗϹΙϹ
ϹΟΥ

Cim. 61; Schürer 16; B. 97.

43.

ΙΑϹΩΝ
ΔΙϹ
ΑΡΧΩΝ

Trastevere am Tiberufer. de Rossi, Dissert della Pont. Acad. di Archeol. ser. II tom II. p. 26.

44.

ΩΔΕ ΚΕΙΤΕ ΙΟΚΑΘ
ΙΝΟϹ ΑΡΧΩΝ ΝΗΠΙΟϹ

Diss. 161 n. 11; Schürer 23; Engeström 21; B. 58.

45.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΑΙ
ΙΩϹΗϹ ΙΟ (sic) ΝΗΠΙΟΝ
ΗΔΥΝ ΕΤ Β Η Η ΠΡΟ
ΚΟΠΙϹ Ο ΠΑΤΗΡ ΚΡΙϹ
ΠΙΝΑ ΔΕ ΜΗΤ ΠΡΟϹ
ΕΥΧΟΙΟ ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ
ΤΗΝ ΚΥΜΗϹΙΝ ΑΥΤΟΥ

Diss. 159 n. 7; Engestr. 45; B. 59.

46.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΙΤΕ ΕΙΡΗΝΑ
ΠΑΡΘΕΝΙΚΗ ϹΥΜΒΙΟϹ
ΚΑΛΥΔΙΟΥ ΑΔΕΛΦΟϹ
ΚΟΥΝΤΟΥ ΚΑΛΥΔΙΟΥ
ϹΥΝΕϹΙΟΥ ΠΑΤΡΟϹ
ϹΥΝΑΓΩΓΗϹ ΚΑΜΠΗ
ϹΙΩΝ ΡΩΜΗϹ שלום

Z. 3 l. ἀδελφοῦ; Z. 1/2 liest CIG Κλαύδιος Παρθενικὸς υἱός etc.

CIG 9905; Diss. 188 n. 4; Schürer 4; Engeström 8; Levy 310; B. 38.

47.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙ
ΤΕ ΙΟΥΔΑ
ϹΜΕΛ.ΓΡΑΜ
ΟϹ ΕΖΗϹΕΝ
ΕΤΗ ΚΔ.ΕΝ
ΕΙΡΗΝΗ Η ΚΟΙ
ΜΙϹΙϹ ϹΟΥ

Diss. 181 n. 15; B. 61.

48.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΙΤΕΝ . ΙΟΥΔΑϹ
ΝΗΠΙΟΥϹ ΕΝ ΕΙΡΝΕ ΚΥΜΥ
ϹΕϹ ΔΟΤΟΥ (sic)
ישׂ[ר]אל

CIG 9918; Levy 321; Diss. 188 n. 5, Ascoli, Iscrizioni 21; B. 62.

49.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΑΙ
ΙΟΥΔΑϹ . ΝΗΠΙΟϹ
ΥΙΟϹ . ϹΑΔΟΥΤΙΟΥ
ΓΡΑΜΜΑΤΕΩϹ

Diss. 165 n. 21; Engeström 28; B. 63.

50.

ΤΗ ΙΔΙΑ ΜΗ ΜΗΤΡΙ (sic)
ΙΟΥΛΙΑΙ ΚΑϹΤΡΙ
ΚΙϹ ΥΙΟϹ ΕΠΟΙΗ
ϹΕΝ ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ ΚΟΙΤΗ
ϹΟΥ

Cim. 45; B. 65.

51.

ΘΑΡϹΙ ΙΟΥΛΙΑ ΕΜΙΑ
Μ ΙΑ· ΕΤΩΝ
ΚΑΛΩϹ ΕΖΗϹΑϹ ΜΕΤΑ
ΤΟΥ ΑΝΔΡΟϹ ϹΟΥ·ΕΥ
ΧΑΡΙϹΤΩ ΤΗ ΠΡΘΝΘΙΑ (sic)
ΚΑΙ ΤΗ ΨΥΧΗ ϹΟΥ

Cim. 68; B. 66.

52.

ΕΝΘΑΔΕ
ΚΕΙΤΕ ΙΟΥ
ΛΙΑΝΟC ΙΕΡΕΥC Α
ΡΧΩΝ ΚΑΛ
ΚΑΡ [illegible] ΕΙΩΝ ΥΙ
ΟC ΙΟΥΛΙΑΝΟ
Υ ΑΡΧΙCΥΝ
ΑΓΩΙΟΥ

Schürer 5 (vgl. S. 34); CIG 9906; Engeström 10; Levy 307; B. 67; vgl. Garrucci Cim. 38 f. Zeile 4 ist unsicher.

53.

ΜΕΝΑΝΔΡΟC
ΕΠΟΙΗCΕΝ
ΘΡΕΠΤΩ ΙΔΙΩ
ΙΟΥCΤΩ ΕΝ ΙΡΗ
ΝΗ Η ΚΟΙΜΗ
CΙC ΑΥΤΟΥ

CIG 9925; B. 70.

54.

ΙΟΥCΙΟC ΓΡΑΜΜΑΤΕΥC
ΦΙΛΟΠΑΤΩΡ ΚΑΙ ΦΙ
ΛΑΔΕΛΦΟC ΜΑΡΩ
Ν Β · ΑΡΧ · ΤΕΚΝΩ ΑΓΑΠΗ
ΤΩ ΟΝΤΙ ΕΤΩΝ ΛΖ

Z. 1 l. *Ἰούστος.*
Cim. 47; Schürer 13; Engeström 32; B. 68.

55.

ΚΙΤΕΙ . . . . . .
ΛΕΟΝΤΙος *υἱὸς* (?)
ΛΕΟΝΤΙΟΥ

Cim. 30; B. 73.

56.

Η ΔΟΞΑ
CΩΦΡΟΝΙ
ΟΥ ΛΟΥΚΙΑ
ΛΑ ΕΥΛΟΓΗ
ΜΕΝΗ

Cim. 68; Engeström 44; B. 74.

57.

ΕΝΘΑΔΕ ΚCΙΤC (sic) Μ . . .
ΝΑ ΠΕΤΩΝΙΑ ΕΖΗC
ΕΝ ΕΤΗ Ν·Ε· ΤΥΝΗ Ο
ΝΩΡΑ ΤΟΥ
ΚΑΛΩC ΚΟΜ
ΟΥ ΜΟΤΑ ΤΩ
Ν ΔΙΚΕΩΝ

Z. 2 l. *Πετρωνια*; Z. 3 l. *γυνὴ*; Z. 6 l. *μετὰ*.
Cim. 68; Diss. 157 n. 3; B. 77.

58.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΕ
ΜΑΡΑ ΕΠΛΕ
ΟΩCΕ CΤΩΝ (sic) Π

ΕΝΙΡΗ
ΝΗΥ
ΚΟΙΜΙCΙC
ΑΥ
Π

CIG 9913; Diss. 188 n. 6; B. 78. 85.

59.

ΜΑΡΚ ΕΛΛΑΜ
Θ

Cim. 49; Engeström 41.

60.

ΜΑΡΚΕΛΛΟΥC · ΕΤ COΥΚεεσσα
ΠΑΡΕΝΤΗC · ΜΑΡΚΕΛλη
ΦΕΙΛΙΕ · ΚΑΡΙCCΙΜΕ ΦΗκη
ΡΟΥΝ ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ Η ΚΟΙΜΙσις
COΥ

Diss. 181 n. 17; B. 79.

61.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΕ
ΝΕΙΠΙΟC ΜΑΡΚΕ
ΛΛΟC ΕΝ ΙΡΗΝΗ
Η ΚΟΙΜΙCIC COΥ

Cim. 34; B. 80.

62.

ΜΑΡΚΙΑΙ
CΥΝβιῳ
ΙΔΙω ΑΙΛΙ
ΑΝΟC ΕΠΟΙ
ΗCΕΝ

Diss. 158 n. 5; B. 82.

63.

Θ Κ
Μ. ΑΥΡ. ΧΡΥCΙΠΠΟC
ΤΗΝ ΜΕΝ ΗΛΙΚΙΑΝ ΕΤωΝ ΔΥΟ
ΤΑC ΔΕ ΦΡΕΝΑC ΗΔΗ ΓΕΡΩΝΟC
ΠοΛΛοΥC ΜΕΝ ΕΥΦΡΑΝΕΖωΝ
ΠοΛΛοΥC ΔΕ ΗΝΙΑCΕΝ ΑΠοΘΑΝωΝ
Τοϒ ΔΕ ΘΡΕΨΑΝΤοC ΗΝ ΚΥΡΙοC
ΧΑΙΡΕΤω ΚΑΙ ΤΑ ΑΓΑΘΑ ΤΟΙC
ΕΥΦΗΜΟΥCΙΝ ΑΥΤοΝ ΑΝΑΔΙΔοΤω

Rom nahe der via Appia Pignatelli. Müller, Mitteilgn. des dtsch. archäol. Inst. (Röm. Abt.) I 53.

65.

Doppelinschrift mit gleichem Inhalt.

ΕΝΘΑΔΕ
ΚΕΙΤΕ ΜΑΡΙΑ (sic)
ΡΙΤΑ Η·Ε·Ζη
CΕΝ ΕΤΗ
Ιθ Υ . . . .
ΤΟΥΑ . . .
ΟC ΕΤΗ Δ
ΕΝ ΕΙΡΗΝ
Η·Η·ΚΟΙΜΗ
CIC COΥ

Z. 2/3 l. Μαργαρῖτα.
Cim. 60; B. 86.

ΘΝΟΑδΘ Κεῖτε ΜαρΓΑΠΤΑ (sic)
ΗΤΙC ΕΖΗCεΗ ΕΤΗ·Ιθ
ΜΕΤΑ ΤΟΥ CΥμβΙΟΥ ΑΥ
ΤΗC ΕΤΗ Δ(?)ΕΝ ΙΡΗΝΗ
Η ΚΟΙΜΗCIC COΥ

Z. 1 l. ΕΝΘΑΔΕ; Μαργαρῖτα.
Z. 2 l. ΕΖΗCεΝ.

66.

ΜΑΡΙΑ ΒΡΕΦΟC ΑΓΑ
ΠΗΤΟΝ Η ΘΥΓΑΤΗΡ
ΠΡΟΚΟΠΙΟΥ ΕΝΘΑΔΕ
ΚΕΙΤΑΙ ΕΝ ΕΙΡΗ Η ΚΥΜΗ
CIC ΑΥΤΗC

(Maria war nach dem Tode ihres Bruders Joses (s. Nr. 45) das einzige Kind des Procopius.)

Diss. 181 n. 18; B. 83.

68.

Aus 3 Fragmenten zusammengesetzt.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΙΤΕ ΜΑΡΩΝΙC Ο ΚΕ... ΗΤΟC
ΕΙΓΩΝ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟυ.. ΥΚΕ
ΜΑΕΙΟΥ ΑΡΧΩΝ CιβοΥΡΗ
CΙΩΝ ΕΤΩν ΚΔ ΚΑΙ
ΜΗΝΩΝ Γ ΕΝ ειρηνΗΙ Η Κοι
ΜΗσις σου

Müller, Mitteilgn. des arch. Inst. Röm. Abt. I 56.
Gomperz, Archäol.-epigr. Mitteilgn. aus Österr.-Ung. X 231 f. ergänzt die Inschrift: *Ενθάδε κῖτε Μαρῶνις ὁ κὲ* [*Φιλ*]*ητος ἔγγων*(*ος*) [sic] *Ἀλεξάνδρο*[*υ το*]*ῦ κὲ Μα*[*ϑ*]*ίου ἄρχων Σ*[*ιβου*]*ρησίων ἐτῶ*[*ν*] *κδ καὶ μηνῶν γ. ἐν* [*εἰρήν*]*ηι ἡ κ*[*οί*]*μη*[*σις αὐτοῦ*].

69.

ΜΕ·ΛΙ·ΤΙ·Ω· ΜΗ·ΤΡΙ· ΓΑΥΚΥ
ΤΑΤΗ
ΔΟΥΛ·ΚΙ·ΤΙΑ· ΘΥ·ΓΑ·ΤΗΡ
ΑΝΕ ΘΗΚΑ
ΗΤΙC· ΕΖΗ CΕΝ· ΕΤΗ· ΚΘ

Cim. 58; Engeström 40; B. 88.

70.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΕ ΜΝΙ
ΑCΕΑC ΜΑΘΗΤΗC
CΟΦΩΝ ΚΑΙ ΠΑΤΗΡ
CΥΝΑΓΩΓΙΩΝ (sic)

CIG 9908; Levy 317; Diss. 189 n. 7; Schürer 7; Engeström 12; B. 89.

71.

ϹΥΝΒΙΟϹ Η ϹΗ ϹΟΙ ΓΟ ΜΝΗΜ Ε (sic)
ΓΩ ΤΟΥΤ ΕΠΟΗϹΑ ΦΙΛΤΑ
ΤΕ ΝΕΚΤΑΡΙΕ ΜΝΗΜΟϹΥΝ
ΗϹ ΕΝΕΚΕΝ ΕΥΤΥΧΕΙ ΔΙ ΟΛΟ
Υ ΚΑΙΛΕΟϹ ΙϹΘΙ ΚΑΙ ΗΜΕ
ΙΝΕΙΤΙ ΚΑΙ ΕΝ ΘΝΗΤΟΙϹ Ε
ϹΤΙ ΧΑΡΑϹ ΔΥΝΑΜϹ (sic)

Rom nahe der via Appia Pignatelli. Müller, Mitteilgn. des dtsch. Arch. Inst. Röm. Abt. I 53.

72.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΑΙ
ΝΕΙΚΟΔΗΜΟϹ
Ο ΑΡΧΩΝ
ϹΙΒΟΥΡΗϹΙΩΝ ΚΑΙ
ΠΑϹΙ ΦΕΙΛΗΤΟϹ
ΑΙΤΩΝ·Α·ΗΜΕΡ·ΜΒ·
ΘΑΡΙ ΑΒΛΑΒΙ ΝΕΩΤΕΡΕ ΟΥ
ΔΕΙϹ ΑΘΑΝΑΤΟϹ

Müller das. 56; CIG 6447; Levy 308; Schürer 10; Engeström 6; Fiorelli, Catalogo del Museo Nazion. di Napoli. Iscr. Lat. 1954; B. 91.

73.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΕ
ΝΩΜΗΤΩΡΑ
ΠΑΡΘΑΙΝΟϹ
ΕΤΩΝ·ΙΗ·
ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ
Η ΚΟΙΜΗϹΙϹ ΑΥΤΗϛ

CIG 9915; B. 92.

74.

ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΑ ϹΕΒΗ
ΡΑ ΝΩΤΩ ΙΔΙΩ ΘΡΕ
ΠΤΩ ΚΑΛΩϹ ΑΝ
ΤΙΖΩϹΑϹ ΒΙΟΝ ΚΟΙ
ΝΟΝ ΕΤ·Η·ΚΖ ΕΝ ΙΡΗ
ΝΗ Η ΚΟΙΜΗΟΙϹ ϹΟΥ (sic)
ϹΕ

Cim. 48; B. 93.

75.

ΝΟΥΜΕΝΙϹ
ΓΡΑΜΑΤΕΟϹ

Cim. 55; Engeström 25; B. 94.

76.

ΝΟΥΜΗΝΙ
Ϲ Ο ΝΗΠΙΟ
Ϲ ΕΝΘΑΔΕ
ΚΕΙΤΑΙ

Diss. 182 n. 20; B. 95.

77.

ΟΠΡΩ
ΜΑΝ ΕΝ
ΘΑΔΕ ΚΑ
ΤΑΚΙΤΕ

CIG 9914; B. 98.

78.

ΕΝΘΑΔΕ ΧΕΙΤΑΙ ΠΑΝ
ΧΑΡΙΟϹ ΠΑΤΗΡ ϹΥΝΑ
ΓΩΓΗϹ ΕΛΑΙΑϹ ΕΤΩ
Ν ΕΚΑΤΩΝΔΕΚΑ ΦΙΛΟ
ΛΑΟϹ ΦΙΛΕΝΤΟΛΟϹ
ΚΑΛΩϹ ΒΙΩϹΑϹ ΕΝ ΕΙΡ
ΗΝΗ ΚΟΙΜΗϹΙϹ
ΑΥΤΟΥ

CIG 9904; Levy 315; Schürer 3; Engeström 5; B. 99.

79.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΕ
ΠΑΡΘΕΝΟC
ΕΝ ἀγαθοIC

Cim. 35; B. 100.

80.

ΟΝΟΡΑΤΟC · ΠΑΤΗΡ
(sic) ΓΡΑΜΜΑΤΕΟC ΠΕ
ΤΡΩΝΙΑ ΜΗΤΗΡ ΠΕ
ΤΡΩΝΙΩ ΓΡΑΜΜΑΤΕΩ
(sic) ΥΩ ΑCΥΝΚΡΙΤΩ ΕΖΗCΕΝ
(sic) CΤΗ ΚΔ ΜΗΝ·Δ·Η·ΙΕ ΕΝ
ΘΑΔΕ ΚΕΙΤΑΙ ΕΝ ΕΙΡΗ
ΝΗ ΚΟΙΜΗCΙC ΑΥΤΟΥ

CIG 9915; Diss. 182 n. 21; B. 102.

81.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΙΤΑΙ
ΠΟΙΜΕΝΙC
Η ΟCΙΑ ΗΤΙC
ΕΖΗCΕΝ ΕΤΗ
qS ΜΗΝΑC Ι
ΗΜΕΡΑC ΙΗ ΕΝ ΙΡΗΝΗ
Η ΚΟΙΜΗCΙC ΑΥΤΗC

Cim. 43; B. 104.

82.

ΕΝΘΑΔΕ
ΚΕΙΤΕ
ΠΡΙΜΕΙΤΙ
ΒΑ ΜΕΤΑ
ΤΟΥ ΕΙΤΟ
ΝΟΥ ΑΥΤΗC ΕΥ
ΦΡΕΝΟΝΤΟC
ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ ΚΟΙ
ΜΗCΙC ΑΥΤΩΝ

Rom via Portese. CIG 9912; B. 106.

83.

ἐνθΑΔΕ ΚΕΙΤΕ ΠΡΟΒΟC ΝΗΠΙΟC ΤΙC Ε
ΖΗCΕΝ ΕΤΗ ΔΥΩ ΚΑΙ ΜΗΝΑ Α
ΗΜΕΡΑC ΤΡΙC ΦΙΛΟΠΑΤΟΡΟC Φ
ΙΛΟΜΗΤΟΡΟC ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ ΟΙ ΚΥ (sic)
ΜΙCΙC CΟΥ

Cim. 47; B. 105.

84.

ΕΝΘΑΔΕ
ΚΕΙΤΕ ΚΟΥ
ΙΝΤΙΑΝΗ
ΕΤΩΝ ΚS
ΕΝ ΙΡΗΝΗ
ΚΥΜΙCΙC ΑΥΤΗC

CIG liest κνωισις; offenbar verlesen ω für μ.
CIG 9924; B. 108.

85.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΕ
ΚΥΝΤΙΑΝΟC ΓΕΡΟΥ
CΙΑΡΧΗC CΥΝΑΓΩ
ΓΗC ΑΥΤΟCΤΗCΙΩΝ
ΟC ΕΖΗCΕΝ ΕΤΗ Ν
ΕΝ ΕΡΗΝΗ Η ΚΟΙΜΗCΙC ΑΥΤΟΥ

Cömeterium vor der Porta Portese. CIG 9902; Levy 307; Schürer 1; Fiorelli. Catal. del Mus. Nazion. di Nap., Iscr. Lat. n. 1956; Engeström 4; B. 107.

86.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙ
ΤΗ ΚΥΙΑΙΝΟC
ΙΟΥΑΝΟC Η C
ΤΩΝ ΜΑ ΕΝ
ΡΕΙΝΗ ΕΙ ΚΥΜΗ
CΗ ΑΥΤΟΥ (sic)

CIG 9926; Diss. 189 n. 8; B. 109.

87.

ΩΔΕ ΚΙΤΕ ΚΕΝΤΟΥΛΙΑ
ΘΥΓΑΤΗΡ ΟΥΡCΑΚΙΟΥ
ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ ΚΥΜΙCΙC ΑΥΤΗC

Κεντουλια = Quintilia.
Cim. 63; B. 29.

88.

CΑΒΒΑΤΙΑ
ΡΕΝΑΤΩ
ΑΔΕΛΦΩ
ΘΗΚCΝ (sic)

Cim. 46; B. 110.

89.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΕ
ΡΜΟΛΝΟC ΑΜCΝ (?)
ΝΙΠΠΙΟC·ΟCΙΟC
ΕΝ ΕΙΡΗΗΗ (sic)·Η·ΚΟΙ
ΜΗCΙC CΟΥ

Cim. 33; B. 111.

90.

ΩΔΕ ΚΕΙΤΕ ΡΟΥΦΙΝΟC
ΖΗCΑC ΕΤΗ ΞΦ CΤΡΑ
ΤΕΥC ΑΜΕΝΟC
ΑΠΟΤΑΞΕΩΝ ΚΑΙ Κ
ΑΛΩC ΑΠΟΘΑΝΩΝ

Z. 2 wohl ΞΘ.
Müller, Mitteilgn. des dtsch. arch. Inst. Röm. Abt. I 55.

91.

ΛΟΥΚΙΟC ΠΑΤΗΡ
ΘΥΓΑΤΡΙ·CΑΒΑΤ
ΙΔΙ·ΓΛΥΚΥΤΑΤΗ
ΕΤΩΝ·ΤΡΙΩΝ

Diss. 182 n. 22; B. 115.

92.

CΑΒΒΑΤΙC ΕΝΘΑ
ΔΕ ΚΕΙΤΕ ΓΥ
ΝΗ ΛΕΟΥ ΗΤΙC
ΕΖΗCΕΝ ΕΤΗ ΚΗ
ΕΝ ΙΡΗΝΗ Η ΚΟΙ
ΜΗCΙC CΟΥ

Cim. 34; B. 114.

93.

CΑΒΒΑΤΙC ϑν
ΓΑΤΗΡ ΒΙΒΙ
ΛC ΕΤΩΝ ΙΓ
ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ ΚΟΙ
ΜΗCΙC CΟΥ

Cim. 34; B. 113.

94.

ΕΝΘΑΔΕ·CΚΕΙΘΕΝ
CΑΒΒΑΤΙC·ΔΙC ΑΡΧΩΝ
ΕΖΗCΕΝ ΕΤΩΝ ΛΕ
ΕΝ ΙΡΗΝΗ ΚΥΜΗCΙC ΑΥΤΟΥ
שאלום על ישראל

CIG 9910; Levy 309; Diss. 189 n. 9; Schürer 9; Engeström 22; vgl. Ascoli, Iscrizioni 21; B. 115a.

95.

ΓΑΙΟΥC·CΑΒΑ
ΤΙΟ ΦΙΛΙΟ ΦΗ
ΚΙΤ

Diss. 182 n. 23; B. 112.

96.

ΠΑΡΔΟC CABEIN
ΑΙ ΘΥΓΑΤΡΙ ΤΙC
ΕΖΗCΕΝ ΕΤΗ
ΔΕΚΑ ΕC ζ ΕΝ ΕΙ
ΡΗΝΗ ΗΚΟΙΜΗ
CIC ΑΥΤΗC

Diss. 182 n. 24; B. 116.

97.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΕ CΑΒΕΙΝα
ΟCΙΑ ΦιλαΝΔΡΟC ΠΑCΙ Φίλη
ΕΝ ΙΡΗΝΗ Κοίμησις αὐτῆς

Cim. 55; B. 117.

98.

ΩΔΕ ΚΕΙ
ΤΕ CΑΛΩμη
ΘΥΓΑΤΗΡ ΓΑ
ΔΙΑ ΠΑΤΡΟC
CΥΝΑΓΩΓΗC
ΑΙΒΡΕΩΝ ΕΒΙ
ΩCΕΝ ΙΜΑ
ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ
Η ΚΟΙΜΗ
CΕΙC ΑΥΤΗC

Z. 7 *ΙΜΑ = ΛΜΑ = λυκάβαντας* $\overline{μα}$·
CIG 9909; Schürer 8; Engeström 1; Levy 314; B. 121.

99.

CΑΛΠΙΝΓΙ
ΟΥC ΝΗΠΙ
ΟΥC

Diss. 172; Engeström 42; B. 122.

100.

CΑΛΒΙΩ ΝΗ
ΙΙΙΩ ΟC ΕΖΗ
CΕΝ ΕΤΗ Ζ

Diss. 183 n. 25; B. 120.

101.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΙΤΕ CΕΜΩ
ΗΑ ΝΗΠΙΟC ΕΝΙΑΥ
ΤΟΥ ΚΑΙ ΜΗΝΩΝ
ΠΕΝΤΕ ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ Υ
ΚΟΙΜΗCΙC ΑΥΤΟΥ
ΘΑΡΣΕΙC CΑΜΩΗΑ
ΟΥΔΙC ΑΘΑΝΑΤΟC

CIG 9917; Levy 320; B. 122a.

102.

ΕΝΘΑΔΕΙΚΕ
ΤΙ CΑΡΡΑ
ΜΕΤΑ ΤΟΥ
ΥΙΟΥ CΑΥΤΗC
ΕΝ ΕΙΡΗ

Z. 4 l. *ἑαυτῆς*.
Dérenbourg, Mélanges Renier 1887, 438; B. 123.

103.

CΕΒΗΡΕ ΜΑ
ΤΡΙ ΔΟΥΛΑΚΙC
CΙΜΕ· CΕΒΗΡΟ
ΥC· ΦΛΑΙΟΥC·
ΕΝ ΕΙΡΗ^{ΝΗ} ΚΟΙ
ΜΗCΙC CΟΥ

Diss. 183 n. 26; B. 124.

104.

ΕΙΜΩΝ (sic)
ΕΙΚΟC ΖΩ
ΙΤΟC ΥΕΙΟC

Diss. 185 n. 36; B. 125.

105.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΕ ΣΙΜΠλικία . . . μήτηρ συ
ΝΑΓΩΓΗΣ·ΦΙΛΑΝΔΡΟΣ . . . δ δεῖνα . . πατὴρ (?)
ΣΥΝΑΓΩΓΗΣ·ΤΗ ΙΔΙΑ Συμβίῳ ἐποίησεν

Cim. 52; B. 126.

106.

ἐνθΑΔΕ ΚΙΤΕ ΣΥΝΗΛΙΚΗ
ΔΟΥΤΑΤΗΡ (sic) ΟΥΡΣΑΚΙΟΥ
ΕΝ ΕΙΡΙΝΙ ΚΥΜΙΣΙΣ ΑΥΤΗΣ

Cim. 54; B. 127.

107.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΑΙ ΘΑΙΟΦΙΛος γεροΥΣΙ
ΑΡΧΗΣ ΚΑΛΩΣ ΒΙΩΣΑς καΙ ΚΑ
ΛΩΣ ΑΚΟΥΣΑΣ ΘΕΟΦιλ . . . καΙ
ΕΥΣΕΒΙΣ ΠΑτρὶ γλΥΚυτάτῳ
ΜΝΙΑΣΟ . . .

Diss. 183 n. 27; cf. Schürer 34; B. 128.

108.

Doppelsprachig.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΑΙ ΤΟΥΒΙΑΣ ΒΑΡΖΑΑΡΩ
ΝΑ ΚΑΙ ΠΑΡΗΙΟΡΙΟΣ (sic) ΥΙΟΣ ΤΟΥΒΛΑ
ΒΑΡΖΑΑΡΩΝΑ

HIC EST POSITVS TVBIAS BARZAHA
RONA ET PARECORIVS FILIVS
TVBIAE BARZAHARONA
..של שלום שלום שלום

Diss. 191 n. 13; B. 129.

109.

ΤΡΟΦΙΜΟΣ ΤΡΟΦΙ
ΜΗ ΘΥΓΑΤΡΙ ΕΑΥΤ
ΟΥ ΓΛΥΚΥΤΑΤΗ ΚΑΛ
ΩΣ ΕΠΟΙΗΣΕΝ ΗΤΙΣ
ΕΖΗΣΕΝ ΕΝΙΑΥ
ΤΟΝ ΚΑΙ ΔΕΚΑ ΜΗ
ΝΑΣ ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ
Η ΚΟΙΜΗΣΙΣ ΑΥ
ΤΗΣ

Diss. 183 n. 28; B. 130.

110.

ΑΙΛΙΑ ΠΑΤΡΙ
ΚΙΑ ΤΟΥΛΛΙΟ
ΕΙΡΗΝΑΙΟ ΚΟΝΙΟ
ΥΤΙ ΒΕΝΕΜΕΡΕΝΤ
Ι ΦΗΚΙΤ·ΔΙΑΒΙΟ

Diss. 184 n. 29; Schürer 35; B. 131.

111.

ΟΥΛΠΙΛ ΜΛ
ΡΕΙΝΛ ΚΟΥΛΙ
ΒΙξΙΤ ΛΝΝΕΙC
ΚΒ ΒΕΝΕΜΕΡ
ΛΙΝΤΙ C ΦΗΚΙΤ

Diss. 184 n. 30; B. 133.

112.

ΩΛΕ ΚΙΤΕ ΟΥΡCΛΚΙΛ ΘΥΓΛΤΗΡ
ΟΥΡCΛΚΙΟΥ ΛΠΟ ΛΚΟΥΙΛΕΙΛC ΓΕΡΟΥ
CΙΛΡΧΟΥ ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ Η ΚΥΜΙC ΛΥΤΗC

Cim. 62; Schürer 18; Engeström 14; B. 134.

113.

ΕΝΘΛΔΕ ΚΕΙΤΕ ΟΥΡCΟC ΓΡΛΜΜ
ΛΤΕΟΥC ΤΙC ΕΖΗCΕΝ ΚΒ ΚΛΙ (sic)
ΛΥΩ ΕΤΗ ΚΛΙ ΜΗΝΛC ΤΡΙC
ΜΝΕΙΛ ΤΟΥ ΜCΜΟΝΥΜΦΙΟΥ
CN (sic) ΕΙΡΗ ΟΙ ΚΥΜΙC ΛΥΤΟΥ

Z. 4 l. μελλονυμφίου.
Cim. 59; Engeström 30; B. 135.

114.

ΒΕΝΕ	ΡΩCΛ
ΛΝΡΩΝ	XVII
ΕΚΟΥ ΜΛΡΙ	ΤΟΥC
ΜΗCΙC	XV

Venerosa annorum XVII; ἔχου (sic!) [habuit] maritus menses XV.
Cim. 32; Engeström 39; B. 137.

115.

ΕΝΤΛΔΕ ΚΙΤΕ
ΒΕΡΕΙΓΟΝΔΟC
ΝΕΠΙΟC

Diss. 184 n. 32; B. 138.

116.

ΛΟΚΟΥ
ΒΕCΟΥΛΕC
ΛΝΟΥΡΟ ΡΕ
ΚΕCΗΤ ΚΕ

Locus Vesulae annorum recessit XXV.
Diss. 192; B. 141.

117.

ΕΝΘΛΔΕ ΚΕΙΤΕ ΒΙΤΛΛΙΩ
ΓΡΛΜΜΛΤΕΟΥC ΤΙC ΕΖΗσ
ΕΝ ΕΤΗ·Ζ·Κ ΗΜΕΡΛC ΙΔ
ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ ΟΙ ΚΥΜησις
ΛΥΤΟΥ

Cim. 54; Engeström 31; B. 139.

118.

ΖΛΒΟΥΤΤΛ
ΤΙ ΦΙΛΙΟ ΛΡΧ
ΟΝΤΙ ΖΛΒΟΥΤ
ΤΛC

Diss. 164 n. 16; Schürer 27; Engeström 20; B. 140.

119.

ΖΩΝΑΘΑ
ΑΡΧΩΝ
ΕΝΘΑΔΕ
ΧΕΙΘΕ Ε
ΘΩΝ XVIII
ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ
ΚΟΙΜΗ CΗΝ

Z. 1 *Ζωναθα = Ιωναθα.*
Berliner p. 92.

120.

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΕ ΖΩ
CΙΜΟC·ΔΙΑ ΒΙΟΥ CΥΝ
ΑΓΩΓΗC·ΑΓΡΙΠΠΗCΙ
ΩΝ·ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ ΚΟΙΜΗ
CΙC ΑΥΤΟΥ ΕΝΘΑ
ΔΕ ΚΕΙΤΗ ΕΥΛΑΙC
ΑΡΡΩΝ (sic)·ΕΤΩΝ
ΕΤΤΩ ΙΝ (?)

CIG 9907; Levy 307; Schürer 6; Engeström 2; B. 142.

121.

ΖΩΤΙΚΟC·ΑΡΧΩΝ·ΕΝΤΑΔΕ (sic)
ΚΕΙΜΕ·ΚΑΛΩC ΒΕΙΩCΑC
ΠΑΝΤΩΝ·ΦΙΛΟC ΚΑΙ ΓΝΟCΙΟC
ΠΑCΙν εὐΠΡεπεΙΑ·ΑΝΔΡΙΑΙ
ΩΝΗCΙ μετΑ ΤΩΝ ΔΙΚΑΙΩΝ
Η ΚΟΙΜΗCΙC CΟΥ

Z. 3 ff. l. *πάντων φίλος καὶ γνωστὸς πᾶσιν εὐπρεπείᾳ ἀνδρείᾳ ὀνήσει κτλ* nach Garrucci.
Diss 164 n. 15; Schürer 26; Engeström 17; B. 143.

122.

ΧΡΕCΚΕΝΤΙΝΑ Τ
ΩΝ Κ Α ΟΙΜ. Ν
ΙΩCης ΕΝ· ΚΕ·

Vigna Cimarra; Berliner p. 90.

123.

CΥΝΑγωγΗC ΕΛΕ
ΑC ΕΖΗCΕΝ ΕΤΗ
ΙΙ
ΚΑΛΩ C ΚΟΙΜΟΥ
ΜΕΤΑ ΤΩΝ ΔΙΚΕ
ΩΝ

Vigna Cimarra; Berliner p. 91.

124.

ΓΩΓΗC
ΙΡΟΔΙΩΝ
ΕΥΛΟΓΙΑ ΠΑCΙ

Diss. 185 n. 37; Schürer 36; B. 56; s. o. S. 40.

125.

ΕΝΘαΔε
ΚΕΙΤΕ...
ΜΕΛΛΟγραμμ
ΑΤΕΥC C... ἔζησε
Ν ΕΤΗ C Ι
ΙΙ

Z. 4 l. *ὃς ἔζησεν.*
Vigna Cimarra; Berliner p. 91

126.

ΛΟC ΓΕΡΟΥ
C ΚΑΙ ΚΑΙ
Γ ΛΟC. Λ.

Cim. 51.

127.

ΜΗΜΕΝΩ
C ΕΖΗCΕΝ
Η ΕΙΚΟCΙ
ΕΝΤΕ ΩΙ
C ΒΗΟΕΙΑCΓΡΕΙΕ (?)

Diss. 185 n. 38.

128.

ΤΟΔ . . .
ΛΙΛΟ . . . (ΤΟΔε μνημεῖον? ΑΓΑΘῆς ?)

Diss. 167 n. 25.

129.

Ο ΤΗΘΙ
ΜΗΤΗΡ ΙΕΡΟ
ΦΙΛΑΝΔΡΟC·ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ

Diss. 185 n. 40.

130.

ΜΑΘΗΤΗΝ ΚΑ
C . . . ΕΥΔΙΔΑΚΤΗ

Diss. 185 n. 39.

131.

ΦΙΛΟΛΑΟC ΦΙΛ
ΕΝΤΟΛΟC ΦΙΛΟΠΕΝΗC
ἐν εἰρήνΗ ΚΟΙΜΗCΙC ΤΟΥ Α
ΤΟC (?)

Z. 3/4 l. τοῦ αὐτοῦ.
Diss. 185 n. 35; B. 144.

132.

ΤΩ ΝΟΜΩ Ακολούθει[oder Δικαιου?]
ΜΝΗΜΗ ΔΙΚΑΙΟυ CυΝ
ΕΝΚΩΜΙΩ ὦ δεῖνα
ΕΝ ΙΡΗΝΗ Η ΚΟΙΜΗCΙC CΟΥ

Cim. 55; Diss. 152.

133.

ΕΥΛΟΓΙΑ

CIG 9901.

134.

ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ Η ΚΥ
ΜΗCΙC ΑΥΤΟΥ

CIG 9923.

135. 136. 137.

Fragmente, die Teile der Eulogieen μνήμη ἐν εἰρήνῃ κοίμησις αὐτοῦ[ῆς], bez. ἐνθάδε κεῖται enthalten.
Marucchi Nr. 3 und 1 vgl. das. S. 517.
Berliner p. 90.

138.

COCOTIA QVI E IV
DA FECIT FRATRI ET
CONCRESCONIO ET
CONLABORONIO MEO
ABVNDANTIO QVI BI
XIT·ANN· XVIIII BENEME
RENTI IREN·CVBIS·AVT

Diss. 160 n. 9; B. 1.

139.

AELLIA·BENEMERE
NTI PROCLE POSERV
T·ALMAS POSVIT
BIXIT ANNIS
LXXXII MESIS X

Cim. 56; B. 3.

140.

AEL·ALEXANDRIA·
AEL·SEPTIMAE
MATRI·KARIS·
SIMAE·BENE·
MERT·FECIT

Diss. 153 n. 1; Engestrõm 37; B. 2.

141.

AEMILIO·VA
lENTI·EQ·RO
MANO METV
eNTI·Q . AN·XV
MES·III·DIE·XXIII

Vigna del Pino. Ephemeris epigr. IV 291 n. 838.

142.

AVREL IOSES
AVREL AVGVRIA
FILIO AGATHO PO
BNMP QV AN XV

Z. 4 l. *BNMR* (benemerenti).
Cim. 69; B. 5.

143.

ALEXANDER
bVCVLARIVS DE MA
CELLO Q VIXIT ANNIS
XXX ANIMA BONA OM
NIORVM (sic) *AMICVS*
DORMITIO TVA INTER
DICAEIS

Cim. 44; Engeström 34; B. 9.

144.

L . DOMITIVS . ABBAS·
APPIDIAE·LEAE
CONIVX·FEC
ET DOMITIA FELI
CITAS·FILIA·FEC
AELEA [?] *DoRMITIo TVA IN Bonis*

Diss. 159 n. 8; B. 14.

145.

SIRICA MATER
ASTERI FILIE
VENEMEREN
TI

Diss. 178 n. 4; B. 17.

148.

AVRELIA PROTOGE
NIA·AVR·QVINTILLE
MATRI·KARISSIME
QVE VIXIT ANNIS·LX
M·V·B·M·POSVIT

Diss. 179 n. 5; B. 23.

146.

AVRELIAE FLAVIAE
IONATA ARCHON PAS
ES TESSIMEN COIV
gi BEnEMeREnTiFEc

Z. 3 l. tes times.
Diss. 163 n. 14; Schürer 25; B. 22.

149.

AVR·SOTER ET
AVR · STEPHANVS
AVR·SOTERIAE
MATRI PIENTISS·
RELIGIONI[s?] *IVD*
AICAE METVENTI

Orelli 2523; Levy 312; CIL V 88.

147.

AVRELIVS ALEXAN
DER AVRELIAE HELE
NETI CONIVGI·BEME (sic)
RENTI·FECIT

Diss. 177; B. 21.

150.

IVLIA·AFRODISIA
AVR·hERMIATI COIVGI
BENEMERENTI · FECIT · ET
PETIT ET ROGAT VTI LOC
EI RESERVETVR VT CVM
COIVGE SVO PONATVR
QVAM DONEC

Diss. 159 n. 6; B. 24.

151.

ΛALENTINIA
ſſNC OIPORTΛE TE III ON
KAL OCTOBRIS DIE BENЄR
EM SΛAM BARΛALEΛTINI
ROЯNWƐ ECAP NI SVDIPAS
BARASET ΛXOR BIBET

Valentiniano III et Eutropio conss. Kal. Octobris die venerem (!) suam Barvalentini sapidus in pace bunror [bonorum] Baraset uxor bibet. (Zeile 2 und 5 von rechts nach links zu lesen.)

Diss. 186 n. 2.

152.

BETVRIA PAV
LINA DOMI
HETERNAE QVOS
TITVTA QVAE BI
XIT AN·LXXXVI MESES VI
PROSELITA AN XVI
NOMINAE SARA MATER
SYNAGOGARVM CAMPI
ET BOLVMNI
BEN IRENAE ΛY CYMISIS
AYTIS

Orelli 2522; Levy 311; Engeström 7; Schürer 11; Cim. 38.

CIL VI 29756; B. 27.

153.

CAIO COG
IVGI·BENE
MERENTI·FE
CIT CVM FIL
IO SVO·ANT
ONINA

Diss. 179 n. 6; B. 53.

154.

CASTRICIVS
GRAMMATEVS
IVLIA COIIVX
MARITO SVO
BENEMERENTI
FECIT

Diss. 165 n. 20; Engeström 27; B. 28.

155.

MANNACIVS
SORORI CRYSIDI
DVLCISSIME
PROSELYTI

Diss. 166 n. 23; Engeström 43; B. 30.

156.

IVSTVS
DECENBRO
FRATRI SVO
EN IRENE AE
CYMESIS SV

Cim. 31; B. 34.

157

DEVTERO GRA
MATEO BEN€
MERENTI
DVLCIS

Cim. 46; Engeström 26; B. 35a.

158.

HIC POSITA EP·AR
CHIA THEOSE
BES QVae vI
XIT ANNOS· I„· I„
D·VI DORMi
TIO TVA IN Pace

Cim. 31; B. 39.

159.

ESIDORVS
ETERVS
EN IRENE QVI
MESIS SV

Cim. 31; B. 69.

160.

EVLOGIE·MATRI DVL
CISSIME·QVE VIXIT·AN
NIS·LXXXI·CASTVS FILI
VS·ET·SABINVS NE
POS FECERVNT

Diss. 180 n. 10; B. 42.

161.

EVLOGI
FILIO
CARIMO
SOCO NEPO
T ...

Diss. 180 n. 12; B. 41.

162.

AFRODISIA MATER·
FECIT·FILIO·SVO
EYTYCHETI·QVI
VIXIT·ANNIS·XVIIII
EN EIPHNH·H KOMHCIC COr

Diss. 178 n. 2; B. 43.

163.

faVSTVLAE
PROVINCIAE
FILIAE·SANCTIS
SIMAE

Cim. 31.

164.

FLAVIA DATIBA
FLAVIAE CARITINEN
BAENE MERENTI
FECIT

Cim. 69; Engeström 38; B. 48.

165.

CH.. O1.. COIVGI SV
E FECIT·GARGILIE EV
FRAXIAE·QVE VIXIT AN
NIS XVIIII·MENSIBVS III DIE
BVS XII BENEMERENTI SEI
SIC NON MERENTI

Cim. 50; B. 54.

166.

FORTVNATI
·ANVS·ET·IVS·
TA PARENTES·
IRENETI·FILIAE·
SVAE·FECERVNT·
QVE·VIX·AN·II

Diss. 180 n. 11; B. 60.

167.

POLLA FECIT
IVLIAE FILIAE
QVE VIXIT·ANN:XXXIIII

Diss. 180 n. 14; B. 64.

168.

IVL·IRENE·ARISTAE
HonoR DEI VIRTV
TEM ET FIDEM SA
TIONIS CoNSERVA
TAE IVSTE LEGEM
CoLENTI
ATRoNIVS TVLLIA
NVS AEVSEBIVS
Vo FILIVS PRO
DEBITo oBS
EQvio v. a. XLI

Z. 9 Vir optimus.
Text nach CIL VI 29758, während die erste Veröffentlichung von Marucchi i Dissert. della Pont. Acad. Rom. di Archeol. Ser. II tom. II p. 25 mannig fache Abweichungen aufweist.

169.

Dm et MEM
IVNiE RVFHINE
INCOMPARABILI
... V. VCIVX (sic)
XPI'CIO

Cim. 60.

170.

AD·VII·TITVLOs
LARCIAE QVADRATIllae (*natione*)
ROMANAE METVEnti
PTHONETVS SECVRVs
PATER

Vigna Sebastiani. CIL VI 29759.

171.

LVCIN
VS

Diss. 157 n. 3a; B. 75.

172.

VALERIVS ARCHON FECIT LV
CRETIAE FAVSTINAE·COIV
GI·QVAE VIXIT·ANNIS
XXIII

Diss. 164 n. 17; Schürer 28; Engeström 19; B. 76.

173

DIS MANIB
MAIANIDAE
HOMERIDI
DAE MAETV
ENTI

CJL VI 29760.

174.

MAN
NVS

CJG VI 29761. Gefunden 1748, vermutlich im jüd. Cömeter. am Monte Verde.

175.

MARCIA BONIV
DEA DORMI·T\AI
A· I· BONIS

Cim. 34; B. 81.

176.

MARCVS CVYNT·
VS ALEXVS GRA
MMATEVS EGO T
ON AVGVSTHSIO
N MELLARCON
ECCION AVGVSTESI
ON AN XII

Z. 4 nach CJL; Garrucci liest *AVGVSTASION*; Z. 6 *ECCION* = ἐκ τῶν [Garrucci].
Orelli 3222; Diss. 162 n. 12; Schürer 37; CJL VI 29757: B. 84.

177.

MARIA MARONI
CONIVGI SVO ET
IVSTVS FECIT FA
TRI QVI VIX· AN
. . . . . .

Diss. 182 n. 19; B. 87.

178.

NEPIA MAR AE BIXIT ANN
OSA QV IS IIII.

Cim. 40; B. 90.

179.

RVFILLA PIETAS QVAE FeCIT
CVM CELERINVM Annos
EV Γlres(?) *MENSES QVATTVOR ODE*
DIES QVINDECIM EN HIRE
nE E CYMESIS AVTOES (sic)

Cim. 52; B. 111 a.

180.

IIE SABINE COIVGI
BENFMERENTI (sic) *QVE*
VIXIT ANNIS XVIII
DIES III GERMANVS COI
IGI BENEMERENTI FECIT (sic)
CVM VIRGINIVN SVN OVE (sic)
VIXIT ANNIS III DIES III

Z. 4 l. *QVE* (quae).
Cim. 50; B. 118.

181.

STAFVLO ARCONTI
ET ARCHISYNAGOGO
HONORIBVS OMNIBVS
FVCTVS RESTITVTA CONIVX
BENEMERENTI FECIT
EN EIRHNH HKOIMIICICCOY

Cim. 67; Schürer 19; Engeström 13; B. 119;

182.

HOC NOMEN TELESINI

Diss. 190 n. 10; Mommsen Inscr. regn. Neap. lat. 6727.

183.

TET·TIVS·RV·FI·NVS
ME·LI·TI·VS·VIC·XIT·AN·
NIS·LXXXV
IA BI V S

CJL VI 29762; Mommsen JRN 7910; Fiorelli, Catal. etc. n. 1962; Diss. 190 n. 11; Schürer 43.

184.

Lateinischer Text auf der doppelsprachigen Inschrift; s. Nr. 108.

185.

VALERIVS ET SI
MONIS · VALE
RIAE · FILIAE
DVLCIS · SIME ·
QVE · VIX · ANN V
MES · X DIE · IIII

Diss. 184 n. 31; B. 136.

186.

VICTORINA QVE
VIXIT ANN P M
XXXV OEFVNCT
A DIE PRIDIE ID
VS · MAIAS GALLI
CANO ET SYMMA
CO CONSS DICEA
OSIA FILENTOLIA

Z. 3 l. defuncta.
Diss. 191 n. 15; Mommsen JRN 7148.

187.

deVM · METVENS · HIC · SITA E st

CJL VI 29763.

188.

VII · ID · MA
PATER ET ARCC^{Q}
CON M

Diss. 164 n. 18; Schürer 29.

189.

. . . . . p')SITVS
septimo Kalendas MAIAS DIE
Jovis Fl. AviENO IVNIOR
e v. c. cos. LVNA PRIMA

Cim. 32; Garrucci, Dissertazioni archeologiche I 131 f.; vgl. o. S. 57 Anm. 6.

190.

N T E · I N C O M I A
RABILI · T Y R E S I
A · PROFVTVRA FECIT

Diss. 184 n. 34; B. 132.

191.

. . . E · INFAN
CISSIME
VS · ET VI
S · AMATO
ES · FECRVT

Diss. 184 n. 33.

192.

BIKT
CODA

Diss. 191 n. 14.

193—195.

Fragmente bei Marucchi Nr. 2. 4. 5.

193. [τά]φος.

194. [בשא[לום [Marucchi p. 518 liest בשלום אמן].

195. נוח שרה s. Marucchi p. 518 f.

2.

Zu S. 190.

Die Quellen des Alexanderromans im sogenannten Josef ben Gorion.

Schon früh haben sich Juden mit dem Alexanderroman beschäftigt.[1]) Die Erzählung von der Quelle der Unsterblichkeit, welche bei Leo fehlt, hat Josippon in kürzerer hebraisierender Fassung in Übereinstimmung mit LBC (II. 39—41),[2]) Alexanders Taucher- und Luftfahrt (nur in LC II 38. 41) haben Leo und Josippon,[3]) ersterer in Briefform, letzterer einfach referierend.[4]) Im übrigen vergleiche man die folgende Zusammenstellung!

Βίος Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνος	Vita Alexandri Magni ed. Landgraf	90. ס' תולדות אלכסנדרום
I. 1. LA *ὕδωρ ὄμβριον*, BC *ὑ. πηγεῖον*		92. טי מטר
I. 3, BC *Σεραπείου*, AL *Ἡφαίστου*	31. ad Hephaestum (Zingerle 131: ad Serapin)	95. סראפיש
I. 4. L 709 *πολιὸς τὴν χαίτην*	barbam canis ornatam (cod. Seitenst: canos)	98. וזקנו כזקן כלב
I. 13. *τὸν μὲν δεξιὸν κατοφερῆ (καὶ μέλανα), τὸν δὲ εὐώνυμον γλαυκόν*	39. unus est niger atque albus est alter (glaucus, s. Kinzel Progr. S. 8).	שחורה . . . כטראה תכלת
I. 13. Aufzählung der Lehrer, Bukephalos, Alexanders Neugier und Nektanebus' Tod (BC Bukeph. nach Nektanebus' Tod)	39. Gleiche Reihenfolge. Rec. Landgr. nennt keine Namen, Rec. Zingerle (140) Aristoteles und Callisthenes, cod.	Alexanders Neugier (103), Nektanebus' Tod (104), Bukephalos (105), Aufzählung der Lehrer (106) nämlich: Kallisthenes,

[1]) Die Bearbeiter der Version B und C waren Juden, s. o. S. 189 Anm. 5.

[2]) Vgl. Israel Levi in REJ II 293 f.

[3]) Vgl. Jer. 'Abodah Zarah III. 1, Num. R 13, Pirke d. R. Eliézer 11.

[4]) Es ist anzunehmen, dass sich die in LBC gemeinsamen Stücke bereits im ältesten Texte des Alexanderromans vorfanden; s. Julius Zacher, Pseudocallisthenes, Halle 1867 S. 132 und dessen Alexandri Magni Iter ad Paradisum, Regiomonti 1859 S. 12.

	Seitenst. ausser ihnen: naximenes, cod. Oxf. (Gagnier S. 53) dafür anaximea	Anaximenes (so statt: מנכשבנאם) u. Aristoteles.
I. 18. L *Νικόλαος ὑιὸς Ἀνδρέου*	44. Nicolaus rex arideorum	107. ניקולאם מלך אנדריאש
I. 21. *τὴν κύλικα*	baculum (Leo u. Val. Max.)	מטה
I. 24. L *Παυσανίας ἐξάρχων πάντων Θεσσαλονικέων*	Pausanius filius Ceraste[1]	21d. כראבונים (l. בראסטים) König von ברטניאה[2] will Olympias heiraten. Philipp wird von Pausanias (אושאנים, יושנים), dem Könige von אגניאה, der zu den כרסנים (l. ברטנים Britonen) übergegangen ist, getötet.
	cod. Seitenst (Zingerle S. 54) Egeae	
I. 26. L 714 Aufzählung der Heeresmacht	fehlt	114. Zahlen von L teilweise vergrössert.
I. 41. L 737. 160 Makedonische Reiter fallen		23a (116) ק"ט (l. ק"ם) Makedonier fallen.
I. 42. Brief an Skamandros wegen neuer Truppen		23a (117) Alexander schickt [B: Antipatros und] אסכמנדרון
I. 44. *Βοττία* (C. *Βοτεία*, B. *Βοτυία*) und *Ὄλυνθος*	c. 28 Brochia	23a בואציאה (117 ברטיא l. בוטיאה) u. אולינתון
II. 14. L 748: Darius von Alexander angebetet	S. 88. Umgekehrt	119. wie L
II. 19. L 754 BC *ἐν Βατάνοις*	fehlt	121. באטנין
L 760 *πίθηκοι*		24a. פותיקי (l. פיתיקי)
II. 36. L 761. *ὡς στακτὴν* 764 *ἡ καλουμένη μακάρων χώρα*	S. 112 duftende Bäume	24b. אסטקנין (l. אסטקטין) 24d. הדור הנקראים מקרי
III. 4. L 772 *πρὸς τοὺς Βραχμᾶνας ἤτοι Ὀξυδόρακας* [*Ὀξύδρακας*]		25b. אוקיסדרקם (l. אוקסידרקם), dort die (l. בראכמיין) אכרמיין
Die Fragen z. B. 773 (III 6) *ποῖα κρείττονά ἐστι κτλ*	fehlt	129. wie L
III. 17. L 775. In *Πρασιακῇ* indisch sprechende, dem *μυροβάλανος* ähnliche Bäume		26a (134). In קפסיאקון (l. פרסיאק' indisch sprechende Bäume, wel-

[1]) O. Zingerle Quellen zum Alexander des Rudolf von Ems 1885 S. 23. Pausanias ist nach Cod. Seitenst. (das. 54) König von Bithynia; Kinzel Programm S. 10, vgl. Jos. Ant. XI 7. So entstehen die zwei Personen bei Josippon.

[2]) vgl. Britonia (Zingerle a. a. O. S. 54); B. 111 בושני מלך ביתניא.

		che (26b) מרבלטן (l. מרבלנון) tragen.[1])
III. 18. L 776 *Κανδάκη* stammt von *Σεμιραμίς*	S. 114 Candace regina Merorum	26c (135). Von סמידמים (l. סמירמים) stammt ק[ו]נדקי
III. 22 L 780 *ἐξ ἀερίτου λίθου.*		141 (nicht in C). אאיריטום
Αλ. ἠθέλησε ξίφει ἑαυτὸν ἀνελεῖν κτλ.	dieser Zug fehlt	27b (142) wie L
Das. *κἀγώ σε διαφυλάξω ἀπὸ τῶν βαρβάρων.* Der Sohn ohne Namen	119. liberabo te de manibus barbarorum. Sohn Carator.[2])	אני אצילך מיד ברברון letzteres Name des Sohnes
III. 23. L 782 *δι' ὀνύχων καὶ βηρύλλων*		27c (145). ואנך נקרא בלשון יון אוניאון ובאבן יהלום והוא בגיליאון (l. בריליאון)
fehlt	121. Unterhaltng. des Al. mit Serapis	fehlt
III. 25. L 783 *τῷ Διὶ καὶ Ποσειδῶνι καὶ Ἡφαίστῳ κτλ.*	122. Jovis et Ephaesti	147. ויאום und פורינום (l. פוידונום)
Das. *ἐφ' ἵπποις μυριάδες δώδεκα*	123. 100000	Das. 120000 Berittene
III. 28. L 785: C. *τὸν Ἄντλαν* (*Ἄτλαντα*) *ποταμόν*	fehlt	28b (149) אנטלנטא
III. 35. A *Φαρμοῦθι*	135. Tharmuti (l. Pharm.?)	28c (151) פרטותי (פיחות)

B. Die arabische Übersetzung des Josippon.

Zu S. 200.

Die zumeist[3]) als die Urschrift des Josippon irrtümlich ausgegebene arabische Bearbeitung ist 1872 in Beiruth als Tarîkh Jûsifûs al-jahûdî gedruckt. Die beiden Oxforder Handschriften der arabischen Bearbeitung sind mit dem Tarîkh identisch. Die erste beginnt mit der Zefolegende, deren mitgeteilter Anfang wörtlich mit Tarîkh S. 5 übereinstimmt. Die zweite dortige Handschrift beginnt wie der Tarîkh und endet mit dem vorletzten Kapitel der ersten Handschrift, d. h. S. 313

---

[1]) מירבלנון Steinschneider in Virchows Archiv 42[83].

[2]) Jul. Val. Charogus. Vgl. Nöldeke in Wiener Denkschriften phil.-hist. Kl. 38 (1890), der deshalb כרוגין liest.

[3]) z. B. Frankels Ztschr. II 327, 448; Monatsschr. 1854 S. 315; Grätz Gesch. V 251.

des Tarîkh.[1]) Dass letzterer nichts anderes als eine gekürzte Übersetzung des hebräischen Josippon ist, zeigt die in beiden vollständig gleiche Einteilung und die häufige italienische Form der Eigennamen, z. B. S. 6 אלבאנוא = 12: אלבנו vgl. 19: אלבאנו; S. 8 קרטנגה = 11 קרטינגניא; das. Die Quelle zwischen יאפולי und צרבנוא והנה הוא [היא נראית] בין נפול Napoli und Sorrento = 19 צרנתוא u. נאפולי l. ובין צורנתו החדשה [נפולי]. Der in den uns vorliegenden hebräischen Bearbeitungen in נביארש korrumpierte Name der Olympias lautet hier S. 40 Zeile 5 v. u. אלומיפידא *Ὀλυμπιάδα*. Die Vorlage des arabischen Übersetzers war eine treffliche; die zahllosen Fehler in den Namen werden durch den Mangel diakritischer Punkte in der Vorlage des Druckers erklärt. Der Tarîkh ergänzt sogar manche Lücken in unseren hebr. Bearbeitungen; z. B. fehlt hier (B. 533) der Name der Gattin des Philippus: Herodias, die im T. S. 213 genannt wird. Die Stelle über Johannes den Täufer 91a (534)[2]) — der in unseren hebr. Vorlagen irrtümlich יוחנן כהן גדול, im T. יוחנא בן זכריא genannt wird — ist im T. S. 213 ausführlicher erhalten. Die Vorlage des T. stimmte mit der hebr. Version C überein; z. B. T. 213 und C 91a Antipas, dagegen B 533 Antipater. Der T. enthält wie die arabischen Josipponhandschriften[3]) weder die Alexandersage noch die Eusebiusfragmente.

Die älteste bekannte Anführung des Josippon — im Milal des ʿAlî b. Aḥmed Abû Muḥammed Ibn Ḥazm[4]) — scheint bereits aus der arabischen Version zu stammen, obwohl sie den Übersetzer nicht nennt. Sie erwähnt auch die bereits zitierte Stelle über Johannes den Täufer.[5]) Die arabische Übersetzung ist oft und auch sonst frühzeitig benutzt worden z. B. von Ibn Chaldûn.[6])

3.

Der Canon des Eusebius im sogenannten Josef ben Gorion.

Zu S. 190.

Erst nach dem Drucke der obigen Abhandlung über den Josippon kam mir die Arbeit Konrad Tribers Zur Kritik des Gorionides (Nachrichten der Gött. Gesellsch. der Wissensch. Phil.-hist. Kl. 1895 Heft 4) zu Gesicht. Seine Ansichten

---

[1]) Neubauer in Geigers Ztschr. IX (1871) 159. Das Petersburger arabische Manuskr. scheint allerdings mehr zu enthalten als der gedruckte Tarîkh s. Harkavy Chazaren S. 72 ff.

[2]) C. יוחנן אשר עשה טבילה, B. יוחנן אשר נטבל.

[3]) REJ XXVIII 1894 vgl. Kobez al-jad II p. XII.

[4]) vgl. ZDMG XLII 612 ff., Goldziher Zahiriten 115 ff.

[5]) cod. Warn. 480 f. 39b vgl. T. 213, Josippon 91a (534). Ich verdanke diesen Hinweis Herrn Dr. Martin Schreiner.

[6]) Tarîkh II (1867) 116. 117. 119—121. 125. 127—129. 133. 134. 137. 138. 140. 141.

sind ausnahmslos als unrichtig zu bezeichnen. Auch über diesen Teil des Josippon hat er Seltsames zu Tage gefördert. Wieso er gerade (S. 390) auf Panadorus als Quelle dieses Teils kommt, bleibt unklar. Der 12. von ihm nicht im Synkellos gefundene Satz steht in dessen Hauptquelle selbst, im Eusebius. Eusebius hat beiden vorgelegen, wie er ja auch sonst die Hauptquelle der orientalischen Chronisten ist. Die zumeist schon von Triber zu Gunsten des Panadorus durchgeführte Vergleichung des Kanons des Eusebius mit diesem Teile des Josippon beweist eben, dass nur Eusebius hier die Quelle sein kann. Für die folgende Gegenüberstellung benutze ich Eusebii chronicorum libri duo ed. Alfr. Schöne (I. Berlin 1875, II. das. 1866). Man vergesse nicht, dass uns dieses Werk des Eusebius nur in Fragmenten erhalten ist.

II. 116. *Σέλευκος Βαβυλῶνα παρεστήσατο*	וסליקוס אידיקטור בארם עד בבל:
I. 248. *Ὁ δ' υἱὸς αὐτοῦ Δημήτριος ... πάντων δεινότατος βασιλεὺς ἔδοξεν εἶναι ἐν τῇ πολιορκίᾳ· ἀφ' οὗ δὴ καὶ Πολιορκητὴς ἐπεκλήθη.* I. 118. *Δημήτριος ὁ Πολιορκητὴς τὴν πόλιν Σαμαρείων ἐπόρθησεν.*	וימת איפטולים (l. אפטולומים) אולגים וימלוך תחתיו דמטריאס פליאוקריטים ופתרונו איש מלחמה וילכד את עיר שומרון:
II. 118. *Ἀλεξανδρείας καὶ Αἰγύπτου β' ἐβασίλευσε Πτολεμαῖος ὁ Φιλάδελφος ἔτη λή. Οὗτος τὸν Φάρον Ἀλεξανδρείας μεγαλοπρεπῶς ἀνέστησε κτλ. Πτολεμαῖος ὁ Φιλάδελφος τοὺς κατ' Αἴγυπτον αἰχμαλώτους Ἰουδαίους ... ἐλευθέρους ἀνῆκεν, ἀναθήματά τε ... Ὀνίᾳ Σίμωνι ἀρχιερεῖ ἀδελφῷ Ἐλεαζάρου διαπεμψάμενος τὰς Ἰουδαίων γραφὰς ἐκ τῆς Ἑβραίων φωνῆς εἰς τὴν Ἑλλάδα μεταβληθῆναι ἐσπούδασεν κτλ.* vgl. I. 128. *καὶ ἐν ταῖς κατ' Ἀλεξάνδρειαν ἀπετέθησαν βιβλιοθήκαις.*	וימלוך איפטולמיאוס הנקרא פליארלפים (l. פילאדלפוס) בן אפטולימוס אולגו ל"ח שנה ויבן את פארון אשר באלכסנדריא. וזה הוליך את ספרי היהודים בארץ אילרא (l. אילדא) וישימם באלכסנדריא וכתב אותם אלעזר כהן גדול אחי שמעון ובימיו יצאו היהודים חפשים אשר היו שבויים במצרים:
I. 120: Ol. 126. *Ῥωμαῖοι Καλαβρίαν ἔλαβον καὶ ὑπέταξαν καὶ Μεσσήνην.*	וכו' שנה מלך לאמפידום והכניעו (l. בשנת קכ"ו אלומפידום הכניעו) רומיים את קלבריאה ויאחזו את עיר מסינה וזהו גלות למסיני:
Κατὰ τούτους τοὺς χρόνους Ἱέρων τύραννος Σικελίας κρατεῖ Συρακουσῶν.	ובשנה ההיא קם איארון השר בסיציליאה ויאחז את סרקוסא:
Ol. 129_2. *Κατὰ τὴν ρκή Ὀλυμπίαδα ... στρατηγὸς Ἄππιος Κλαύδιος ... πολλὴν Σικελοῖς ... εἰργάσατο φθοράν.*	ובעת ההיא עשה אילידיאנים (l. קלודיאוס) איפטום (l. אפפיום oder *ὕπατος*) להיות סציליאה תחת יד רומיים:
Ol. 127. *Ἐν Ῥώμῃ πρῶτον ἀργυροῦν ἐκόπη νόμισμα.*	ובימים ההם עשה ארסטוטלים החכם מטבע כסף מתחילה ברומא:
Ol. 133_4. *Αἰγύπτου τρίτος ἐβασίλευσε Πτολεμαῖος ὁ Εὐεργέτης.*	ובשנת קכ"ו לאיפיארום (l. אלימפיאדום) [אפטולמיום] הנקרא איבריטיטים (l. איברגיטים)[1] במצרים:

[1]) סדר עולם (Neubauer, Anecd. I) S. 167. אברגיטש.

Ol. 128. *Νικομήδειαν ἐπ' ὀνόματι αὐτοῦ ἔκτισε Νικομήδης βασιλεὺς Βιθυνῶν.*

Ol. 129. Romani Syracusas obsederunt, Ol. 130. *Ῥωμαῖοι Καρχηδονίους . . . νικήσαντες ἑκατὸν πόλεις τῆς Λιβύης ἔλαβον.*

Ol. 131. *Ἀθηναίοις Ἀντίγονος [Γονατᾶς] τὴν ἐλευθερίαν ἀπέδωκεν. Ἀντίγονος Ἀντιγονίαν τὴν πρὸς τῷ Ὀρόντῃ ποταμῷ ἔκτισεν.*

Ol. 138. *Ῥωμαῖοι Γάλλων μυριάδας δ' . . . ἀνεῖλον.*

Ol. 137. *Ἰουδαίων ιγ' ἀρχιεστράτευσεν Ἰησοῦς ὁ τοῦ Σιράχ,*
Αἰγύπτου . . . τέταρτος ἐβασίλευσε Πτολεμαῖος ὁ Φιλοπάτωρ ἔτη ιζ'.

Ol. 141. Romani Marcello consule Syracusas capiunt. Ol. 142. Romani subigunt Capuam et Siciliam.

Ol. 142. *Ἀντίοχος ὁ μέγας . . . τοῦ Φιλοπάτορος πολέμῳ νικήσας αὐτὸν τὴν χώραν ἀφείλετο.*

Ol. 153. *Ἀντίοχος ὁ Ἐπιφανὴς Συρίας βασιλεύων . . . τὴν Ἱεροσολὴμ ἐκπορθεῖ κτλ*; vgl. II. 127. Hujus tempore regnavit in Syria Antiochus etc.

Ol. 161. *Κατὰ Σικελίαν ὁ δουλικὸς πόλεμος*; Ol. 163. *οἱ ἐν Σικελίᾳ δοῦλοι πολιορκούμενοι*; Ol. 171. Aquilius in Sicilia bellum servile compescuit.

Ol. 165. *Ἰωάννης ὁ Μακκαβαῖος Ἰουδαίων ἀρχιερεὺς* (Hieron. und armenischer Text: Hyrcanus pontifex Judaeorum) *τὴν Σαμάρειαν . . . πολιορκήσας εἰς ἔδαφος καθεῖλεν· ἣν ὕστερον Ἡρώδης . . . ἀναστήσας Σεβαστὴν ὠνόμασεν.*

Von den folgenden Angaben seien nur noch erwähnt:

I. Anhang 212: Von Adam bis Kleopatras Tod 5431 Jahre; oder Verwechslung mit I. 131 f.: Von Adam bis zum zweiten Jahre des Darius 4670 Jahre?

בנה מלך ניקודיטון את נוקטודיה:

ואז נלחמו בסרקוסא וינצחו את עיר ברקידוני (l. כרקידוני) וישבו בערים (l. ק' ערים):

ואז הניח אנטיגנוס הקטן את בני אתינס חפשים ובנה את עיר קרטיני (l. אנטיגני) אשר בנהר אורניטון:

ובשנת קל"ד (l. קל"ח) לאנפידום (l. אלנפדום) הרגו רומיים ארבע רבוא טן גליטיאה:
ובשנה ההיא היה יהושע בן שירך שר על היהודים:
ובשנת ק"ט לאמפידום (l. אלמפידום) מלך אפטולטום הנקרא פולפטור במצרים ז' (l. י"ז) שנה:
ובשנת קט"א לאמפידום (l. אלמפידום) נלחם מרקיוס מלך רומיים את סרקוסה ויחריבה וילכוד את קפואה ויכנע את סקיליה תחת יד רומיים:
ואנטיוכם הגדול מלך ארם נצח את פילופטור וילכדו ו חי:

ובשנת קט"ד לאמפידום (l. אלמפידום) המלך מלך אנטיאופיכום (l. אנטיוכם אפיפנים) ל"ו שנה והוא המלך שמה את היהודים וכו':
ובשנת ק' לאיפרום המלך (l. קע"א אלמפידום) נעשתה מלחמה גדולה במיציליאה על יד העבדים שלהם וישלחו שם רומיים את לוקובולום (l. אקויליום) שר הצבא ויכבשם ותשבת המלחמה:
ובשנה ההיא היה הורקנם כהן גדול מבני חשמונאי נלחם על עיר שומרון הנקרא בלשון יוונים סביטטין (l. סבסטין) ויחריבה עד היסוד. ואחרי כן נבנתה עוד על ידי אורודום ונקרא שמה סביסטין:

ובשנת ד' אלפים וד' מאות וע' לבריאת העולם בחשבון (l. לחשבון) הגוים בשנה קפ"ד למונפיאום (l. אליטפידום) מלכה קלופטירא וכו':

וכאשר מת אפטולומיום שהיה מלך קרינין
מסר מלכותו ביד רומיים:
ועשה מלחמה עם אקריטי האי הגדול.
ולמלכות מצרים ק"ק וצ"ה שנה. ובשנת
ק"ץ לאנפיום (l. קפ"ה אלנפידום) מלך
ארדו בן אנטיפטרום האשקלוני על
היהודים:

וימלוך אורודום על פי אגוסתום הגדול
ל"ז שנה והוא בנה את ההיכל אשר
בירושלם . . . פי שנים ביפיו . . . ויבן
גם הוא את עיר שומרון בתחילה
ויקרא את שמה סיבסתין ווה פתרונה
קסריה:

Ol. 171. Ptolemaeus rex Cyrenae moriens Romanos testamenti reliquit heredes.

Ol. 178. Creticum bellum motum; Ol. 186. *Αὔγουστος κρατεῖ τῆς Αἰγύπτου, τὴν τῶν Πτολεμαίων καθελὼν βασιλείαν διαρκέσασαν ἔτεσι ονς.* (Hieronym. und Arm. Text: 295); Ol. 185. *Ἡρώδης Ἀντιπάτρου τοῦ Ἀσκαλωνίτου παῖς . . . ὑπὸ Ῥωμαίων ἐγχειρίζεται.*

Ol. 185. *Ἡρώδης . . . τὴν τῶν Ἰουδαίων βασιλείαν ὑπὸ Αὐγούστου . . . παραλαμβάνει*; Ol. 184. *βασιλεὺς Ἡρώδης ἔτη λζ'*; Ol. 190. *Ἡρώδης τὸν Ἱεροσολύμων ναὸν διπλοῦν ἀνῳκοδόμησεν. Ἡρώδης τὴν πάλαι Σαμαρείαν . . . ἐκ θεμελίων ἤγειρε, Σεβαστὴν εἰς τιμὴν τοῦ Καίσαρος ὀνομάσας.*

Während M. eine griechische Vorlage hatte, war die von B. wahrscheinlich eine lateinische; vgl. 28d מסיני mit 156 מיסינא, 29a כרקידוני mit 157 קרטגינה, 29d אקריטי mit 163 קנדיאה, 30a קסריה mit 165 ציזריאה!

4.

Zu S. 315.

Ms. hebr. Breslau. Sem. LXVII (a. 1391) p. 386 b.

העלה נא ארוכה ומרפא לחולי עמיך אל רחמן רופא
עצור מגיפה מעם לך מצפה כלה דבר ומשחית ולא נספה
ותאמר למלאך ידך הרפה רפאנו ד' ונרפא
רב לנו להיות לבו לחיות
אדומיות חתיות קדר ונביות
ויבואינו רחמיך כי גואלינו מעולם שמך:
מרי נפש מתי תרפאם ועם בך מעלו חסדך יבואם
ומשחית קינך למה יניאם הבנים לקח ולא שילח האם
מהרה חושה משבי הוציאם טרם תבקשם ולא תמצאם
יבבוא יום עברה היום הנורא
והיתה עת צרה צרה כמבכירה
חוסה ד' על עמך כי גואלינו מעולם שמך:

5.

Zu S. 318 vgl. S. 302. 330 u. o.

Bibl. Vatic.

Cod. Vatic. 9441. Pars 4 fol. 1092a—96a.

Martinus etc. — Ad perpetuam rei memoriam religioni convenit christianae ut ad ea quae Iudeis pro eorum quiete et preservatione a molestijs provide concessa sunt, ut illibate persistant et libentius providere que specialius sunt in testimonium orthodoxae fidei reservati. nunc pro parte universitatum Iudeorum in alma urbe commorantium nobis exhibita nuper petitio continebat quod olim bone memorie Conradus archiepiscopus Nicosiensis tunc Bonifatij VIIII in sua obedientia nuncupati camerarius et commodo de eiusdem Bonifatij mandato speciali vive vocis oraculo sibi facto quasdam concessiones eis fecit, et capitula concepit, et illa observari mandavit prout in litteris ipsius Conradi et inde confectis, quarum tenores presentibus inseri fecimus latius continetur. quare pro parte ipsorum Iudeorum nobis fuit humiliter supplicatum ut huiusmodi concessionibus et capitulis pro eorum subsistentia firmiore robur apostolice confirmationis adijcere de benignitate apostolica dignaremur. nos igitur huiusmodi supplicationibus inclinati, omnes et singulas huiusmodi concessiones in quorum ut ipsi Iudei asserunt pacifica possessione existunt, auctoritate apostolica tenore presentium confirmamus et presentis scripti patrocinio communimus, suplentes omnes defectus si qui forsan intervenerint in eisdem, ac insuper statuentes et etiam ordinantes ut prefati Iudei florenos, de quibus in ipsis literis fit mentio, quos tempore carnis privij pro celebrandis festis agonis et testacij, et etiam quos vicario nostro preteritis temporibus solverunt et solvere tenentur annuatim, deinceps solvere teneantur et debeant ad eam rationem et computum, quibus et pro ut hactenus solvere consueverunt et non aliter per has autem nostrae confirmationis litteras iuri officialium nostrorum si quod in eosdem Iudeos hactenus habuerunt ac etiam privilegijs et indultis Liucio videt quondam Angeli Hemanuelis Iudei nato in alma urbe in regione Transtiberim commoranti eiusque natis et nonnullis suis attinentibus super certis immunitatibus, exemptionibus et gratijs hactenus concessis et auctoritate nostra confirmatis, quarum tenores presentibus haberi volumus pro expressis non intendimus in aliquo derogari sed illa volumus in suo robore permanere. tenor vero dictarum litterarum sequitur et est talis: Conradus miseratione divina archiepiscopus Nicosiensis, domini Urbani papae camerarius, magnificis viris dominis senatori et conservatoribus, colateralibus et marescalis ceterisque officiarijs alme urbis presentibus et futuris quocumque nomine nuncupantur salutem in domino. de mandato domini nostri pape super hoc nobis facto oraculo vive vocis, vobis et vestrum cuilibet tenore presentium precipimus et mandamus sub excommunicationis et mille florenorum auri pœnis si secus inde per vos vel vestrum quemlibet factum presenti camere apostolice applicandorum, quatenus infrascripta capitula quae nuper de simili mandato prefati domini nostri pape edidimus in favorem Iudeorum urbis observetis et faciatis quantum in vobis est ab alijs inviolabiliter observari. tenor autem dictorum capitulorum talis est. in primis ex eo quod Romana civitas propter Iudeorum residentiam quam in urbe faciunt utilitatem non modicam diversimodo consequitur, et inter alia solvant et solvere sint consueti anno quolibet

tempore carnisprivij pro festivitatibus ludorum Agonis et Testacij mille centum triginta florenos, et vicario domini nostri pape centum florenos et propter mortalitates occurrentes et alia non modica impedimenta Iudei sint maxime diminuti tam facultatibus quam viribus adeo quod nisi eis de aliquo favorabili remedio provideatur, dictam solutionem et alia onera supportare et ferre non possent. Idcirco volentes eis de oportuno remedio providere ordinamus et statuimus quod dicta Iudeorum universitas, et eorum antepositi qui nunc sunt et pro tempore erunt pro huiusmodi solutione et alijs evenientibus valeant et possint compellere constringere et arctare tam in personis quam in bonis modis omnibus oportunis cum famulis curie Capitolij et alijs offitialibus urbis cum licentia et mandato domini senatoris urbis pro tempore existentis ad ipsorum antepositorum dicte universitatis petitionem et volunt non sine aliqua pena curie omnes et singulos Iudeos existentes et commorantes in provintijs maritime Campanie in Romagna abbatia Farfensi ac in Sabina et collinia ducatu Spoletano, in Marchia et in civitatibus, terris, castris et locis dictarum provinciarum in quibus dicti Iudei habuerunt denuo de dictis quantitatibus et summis eisdem Iudeis dictarum provinciarum impositis et taxatis et in futurum imponendis et taxandis per eos antepositos dicte Romane Iudeorum universitatis, fuerit eisdem antepositis satisfactum. et quod dominus senator conservatores camere urbis et marescali curie Capitolij et eorum familiares sineantur proprio iuramento ad semplicem petitionem et requisitionem sindicorum sive antepositorum Iudeorum predictorum antepositos ipsos associari facere personas et res capere et capi facere ac ipsis sindicis et antepositis assignare et tradere quoties per ipsos antepositos vel alterum ipsorum fuerint requisiti usque ad satisfactionem condignam. quibus marescallis et famulis euntibus ad requirendum predicta provideatur de ipsorum labore per ipsos antepositos iuxta mandatum et discretionem domini senatoris. ita tamen quod in predictis omnibus et singulis observetur consuetudo super predictis inducta et legitime prescripta ac etiam preteritis temporibus observata. insuper confirmamus immunitatis privilegium cum ipsius tenoribus et articulo universitati dictorum Iudeorum antiquitus per Romanum populum in publico parlamento urbis concessum sub anno Domini milesimo trecentesimo decimo indictione octava mensis Februarij die prima scriptum manu quondam Luci quondam Iohannis de Fastis de Berta scribe senatus urbis dummodo ipsum privilegium et contenta in eo sint pacta licita et sancita et sine preiudicio statutorum urbis. item concedimus quod a domo sive apotheca Martini spetiarij recta via ruge Iudeorum usque ad plateam Iudeorum et per totam ipsam viam et rugam et per totam dictam plateam sancti Leonardi de Blancis et per totam ipsam plateam et usque ad plateam in templo Iudeorum et per totum templum usque ad plateam Iudeorum et per totam ipsam viam et rugam, et per plateam, et in domibus habitationis ipsorum Iudeorum. item a domo habitationis Iohannis Octaviani Macelinij usque ad domum domini Georgij de Perleonibus et recta via usque ad domum magnifici Lucretij (?) Cecchi de lomastro que dicitur de de regione Ripe. item a domo habitationis Bucij Petri Iacobi de regione Transtiberim recta via girando versus ecclesiam sancte Cecilie de Transtiberim ipsi Iudei et quilibet eorum possint ire stare et redire libere et sine tabbardo rubeo sive aliqua pena curie. non obstantibus quibuscumque statutis, capitulis, ordinibus vel consuetudinibus in contrarium sequentibus. volumus tamen quod Iudei habitantes ultra pontem Iudeorum et in Transtiberim non possint

venire ad Iudeos citra pontem Iudeorum et e converso sine tabbardis rubeis. ceteri autem officiales alij administratores et antepositi dicte universitatis Iudeorum tam presentes quam futuri durante eorum offitio tantum sine dicto tabbardo rubeo incedere possint impune et non ultra, et nullus officialis ratione dicti habitus audeat vel presumat eos durante eorum offitio quoquo modo molestare. sit etiam licitum omnibus et singulis Iudeis alijs ire et redire extra urbem sine tabbardo rubeo sive aliqua pena, nec non Iudeis forensibus venire et stare in urbe per decem dies a die eorum adventus sine habitu predicto, sive aliqua pena curie exigenda ratione dicti habitus, et quod nulli liceat accusare vel denunciare aliquem Iudeum vel Iudeam habitum non portantem seu deferentem et si secus fierit ipsa talis accusatio vel denunciatio non valeat sed sit ipso facto nulla exceptione marescalis curie capitolij et eorum notarijs et alijs officialibus per dictum ad hoc deputatis et in futurum deputandis, quibus liceat Iudeos vel Iudeas sine habitu inventas in camera urbis denunciare vel accusare cum iuramento et in accusatione vel denunciatione seu declaratione fienda in camera urbis declarare debeant locum in quo Iudeum sine tabbardo invenerint ad penam decem librarum provisionorum. et nihilominus talis accusatio vel denunciatio sine iuramento et loci non teneat ipso iure et nullus officialis camere urbis seu capitolij talem denunciationem recipere et scribere teneatur penam predictam. non obstantibus quibuscumque statutis et exemplis in contrarium quomodolibet loquentibus. tamen quod in die sabati contra Iudeum vel Iudeam nullo modo possit ad petitionem alicuius nisi ad diffidationem tantum, et si secus fieret talis processus sit nullus ipso iure. non obstantibus quibuscumque capitulis, statutis et privilegijs in contrarium loquentibus. insuper quod dicti Iudei et Iudee ad petitionem cuiuscumque persone ex quacumque causa vel occasione ad aliquam aliam curiam civiliter vel criminaliter trahi nec conveniri possint vel debeant quoquo modo nisi tantum in curia capitolij, et si alibi aliquid fieret contra eos quam in curia capitolij. omnis actus et processus sint nulli, nec aliquis ex officialibus curie capitolij audeat vel presumat contrafacere quoquo modo quovis quesito colore ad penam viginti quinque librarum provisionorum pro quolibet contrafaciente et de huiusmodi debeant sindicari. non obstantibus quocumque statuto vel lege canonica vel civilli, exemplis vel deliberationibus in contrarium loquentibus. Item quod nullus officialis urbis audeat vel presumat facere vel fieri facere seu mandare aliquam exactionem vel aliquod gravamen realiter vel personaliter contra aliquem Iudeum vel Iudeam ratione quorumcumque concessuum, commissorum vel committendorum per aliquem alium de Iudeis visitandum contra delinquentes ad penam quinquaginta florenorum auri camere urbis applicandorum et tempore sindicatus exigendorum liceat tamen executionem et gravamen facere contra Iudeos et Iudeas pro testimonio perhibendo omni tempore excepto die sabati. item quod consules artium urbis nullo modo possint neque potestatem habeant agendi nec gravandi neque gravari faciendi seu mandandi aliquem ex Iudeis realiter vel personaliter quovis quesito colore ad faciendum aliquid eis vel coram eis, et qui contra fecerint ipso facto cadant in penam viginti quinque librarum provisionorum camere urbis applicandarum et erogandarum pro qualibet vice et quolibet contrafaciente, quibuscumque non obstantibus. Item quod nullus officialis urbis audeat vel presumat quoquo modo gravare vel gravari facere aliquem Iudeum vel Iudeam occasione usus vel cursus acque marine et fluminis Tiberis ad penam viginti quinque librarum provisionorum sui tempore sindicatus exigendi non obstantibus quibuscumque sta-

tutis, privilegijs et capitulis factis vel faciendis in contrarium loquentibus. item quod de simplici mandato inquisitoris heretice pravitatis marescali urbis et quivis offitialis urbis non valeant neque possint gravare vel gravari facere aliquo gravamine aliquem Iudeum vel Iudeam urbis realiter vel personaliter nisi cum sigillo et mandato unius ex collateralibus curie capitolij, et qui contrafecerit cadet in penam vigintiquinque librarum provisionorum camere urbis applicandarum allicientes quod omnes et singuli Iudei et Iudee in urbe habitantes et moram trahentes cum eorum familia in urbe tractentur et tractari debeant et sint et esse intelligantur cives Romani in omnibus et per omnia habeantur et reputentur et gaudeant et gaudere possint privilegio civium Romanorum, non obstantibus quibuscumque statutis et iuribus in contrarium loquentibus. item ad dandam materiam Iudeis extra urbem habitantibus ad urbem veniendi et merchantiandi, ordinamus quod Iudei et Iudee extra urbem habitantes tute et libere venire ad urbem, stare in urbe et redire extra urbem possint. non obstantibus quibuscumque diffidatione et privilegio represaliarum et quoque ipso jure vel facto seu concesso et fiendo contra unde essent dicti Iudei et Iudee ad urbem venientes contra ipsos Iudeos et Iudeos et ipsorum bona ipsarum diffidationum vel privilegiorum represaliarum ut supra concessorum et ordinatorum contra supradictas communitates nullo modo fieri possit aut debeat. et si quis contrafecerit ipso iure incidit(?) in pena quinquaginta florenorum auri camere urbis applicandorum. et nihilominus talis executio sic facta sit nulla ipso iure quibuscumque in contrarium loquentibus non obstantibus. item quod magistri edificiorum urbis et ipsorum notarij presentes et futuri nullam habeant potestatem cogendi vel gravandi cogi vel gravari faciendi quoquomodi realiter vel personaliter aliquem Iudeum vel Iudeam urbis et in urbe habitantem ratione et occasione dicti offitij magistratus et notariatus. et qui contrafecerit ipso facto cadat in penam vigintiquinque librarum provisionorum camere urbis applicandarum qualibet vice ipse contrafecerit. non obstantibus quibuscumque statutis, exemplis, reformationibus urbis et alijs in contrarium quoquomodo facientibus. item quia iuri consonum est quod promissa et pacta serventur et ut usum(?) [est] Romanus populos in publico parlamento declaraverit, fecerit et promiserit communitati et universitati Iudeorum urbis quod ab omnibus angarijs et perangarijs datis et impositis in urbe dicti Iudei essent omnino exempti et immunes preter mille centum triginta florenorum quos dicto populo Romano et camere urbis ac etiam centum florenorum quos vicario domini nostri pape anno quolibet solvere sunt consueti ut supra dictum est et hijs non obstantibus Judei gravamen in urbe indebite et iniuste. ideo ordinamus quod Iudei in urbe habitantes nullo modo cogi possint nec gravari ratione et occasione alicuius silciati. seu reparationis viarum vel locorum urbis et in urbe fiende quoquomodo nisi pro reparationibus viarum et locorum in eorum convicino existentium. et quicumque contrafecerit ipso facto cadat in penam vigintiquinque librarum provisionorum camere urbis applicandarum, et emendet damnum parti lese. non obstantibus quibuscumque statutis exemplis compromissionibus et privilegijs in contrarium loquentibus vel facientibus. item quod magister Angelus Iudeus et filij eius medici teneantur et debeant in urbe mederi omnibus et singulis iuratis societatis urbis qui essent percussi seu vulnerati in aliquo exercitu sive cavalcata generali vel speciali fienda per Romanum populum vel de mandato dominorum presidentium in eodem, de quorum medela ipsi magister Angelus et

debeant discretioni dictorum vulneratorum et quod dum fieret aliquis exercitus generalis vel specialis seu cavalcata non liceat neque licitum sit alicui iurato vel non iurato auferri neque eis vel alicui eorum ronzsenum vel ronzsenos alicuius ipsorum ad penam centum librarum provisionorum cuilibet contrafaciente auferendam de facto predictos dominos. ymo potius tempore cuiuslibet exercitus vel cavalcate fiende ipsi ronzseni debeant penes dictum magistrum Angelum et filios remanere possint habilius ire et venire per urbem causa medendi ac velocius solicitius exercendi dictam eorum artem et quod ipsi magister Angelus et filij eius possint ire quovis colore induti absque aliquo tabbardo seu habitu Iudeorum, et habeant et habere debeant omnia et singula munera et gagia eis concessa in quibuscumque privilegijs et scripturis in eorum favorem conditis et concessis per quoscumque officiales ecclesiasticos vel seculares que privilegia et scripture debeant eis et eorum cuilibet illesa et inviolabiliter observari per quoscumque officialis dictarum urbis et societatis tam presentes quam futuros nec ipsis privilegijs et scripturis seu alicui eorum possit per officiales ipsos vel alios quomodolibet derogari in totum vel in partem. ymo illesa et illa volumus quod semper et perpetuo in suo robore firma consistant. non obstantibus quibuscumque sub pena et ad penam centum florenorum auri exigendorum a quolibet contrafaciente et applicandorum camere urbis supradicte. in quorum omnium testimonium presentes litteras fieri et sigilli nostri camerariatus offitij iussimus appensione muniri. Datum Romae apud sanctum Petrum sub anno domini milesimo quadringentesimo secundo inditione decima die quintadecima mensis Aprilis, pontificatus sanctissimi in Christo patris et domini nostri domini Bonifacij divina providentia pape VIIII anno tertiodecimo. nulli ergo etc. nostre confirmationis, communitionis, suppletionis, constitutionis et ordinationis infungere etc. si quis autem etc. Datum Rome apud sanctos apostolos quartodecimo kalendas Iulij anno tertiodecimo.

Berichtigungen.

Anm.: Druckfehler, die als solche leicht kenntlich sind, sind im folgenden nicht verbessert.

Zum ersten Bande.

S. 47 Z. 1. Statt sapieus l. sapiens.
S. 51 Anm. 2. Vgl. neuerdings desselben Verfassers Archäologie der christlichen Kunst. München 1895.
Zu S. 53 Anm. 5 vgl. S. 174 Anm. 7.
S. 55 Z. 4. Statt Syrumachus l. Symmachus.
S. 57 Z. 3 ist zu streichen; vgl. Zunz ZGL 442, Kaufmann, Monatsschr. 40, 382.
S. 58 Anm. 8. Der Schluss der Anm. „Ferner gehören usw." ist zu streichen.
S. 59 Z. 1. Statt πατῆρ l. πατὴρ.
Das. Anm. 1. Statt Procopicus l. Procopius.
Zu S. 61 ff. Über jüdische Ärzte in Rom in der ersten Kaiserzeit s. Celsus, Med. lib. V 19_{11}. 22_4; vgl. Steinschneider in Virchows Archiv 42_{55} Anm.
S. 67 ist hinzuzufügen: Paregoros Übersetzung des Namens מנחם; Zunz Ges. Schr. II 9.
S. 73 Z. 5. Statt τὸ θεόν l. τὸν θεόν.
S. 86 ff. s. Grünbaum, Ztschr. d. deutschen morgenl. Gesellsch. 31, 199. 305 ff.
Zu S. 100 ff. vgl. neuerdings die Arbeit von Niese in der Histor. Ztschr. N. F. XL 193 ff.
Zu S. 105 Anm. 2 vgl. die abweichende Ansicht von Brann, Monatsschr. 20, 27.
S. 112 Anm. 6: Quelle Thanḥ. חקת Zusatz 1 S. 131.
S. 123 Z. 17. Statt Verbotes l. Befehles.
S. 156. Zur Armilussage s. Wilhelm Bousset, Der Antichrist in der Überlieferung des Judenthums u. s. w. Göttingen 1895 und Kaufmanns Kritik in Monatsschr. 38_{314} ff.
S. 178 Anm. 2. Die Worte „da dieser — zitiert" sind zu streichen.
S. 185 Z. 14. Statt ihr jüdischer Zeitgenosse l. das Werk ihres jüdischen Zeitgenossen.
S. 185 Anm. 4 ist hinzuzufügen: ed. Lemberg 1865, ed. Warschau 1874 und 1889.
S. 222 Z. 3 v. u. Statt Giovanni l. Giordano.
S. 235 Z. 3 v. u. Statt wieder l. wider.

S. 248 Z. 1. Die Worte „in der Übersetzung seines Lehrers Hillel“ sind zu streichen; s. S. 403 Anm. 4.
S. 251 Z. 4 v. u. Statt beschwigtigte l. beschwichtigte.
Das. Anm. 6. Statt 1281 l. 1291.
S. 253 unten l. Zeraḥja b. Jizḥak b. Šealthiel.
S. 275 Z. 12. Statt befolgen freilich l. befolgen; freilich.
S. 303 Z. 20. Statt Jastis l. Fastis.
S. 308 Anm. 1 l. והעיד.
S. 313 Anm. 2. Statt חכוות l. המוות.
S. 332 Z. 11. Statt Betholiden l. Betheliden.
S. 356 Anm. 11 ist hinzuzufügen: Erklärung einer Stelle der Pesaḥhaggada in Rašis Pardes 15^{a}_{40}, über die Vorlesung von Abschnitten aus den Propheten das. $62_{a\,18}$.
S. 378 Z. 3 v. u. Statt Elázar l. Eliézer.
S. 384 unten: Den Abschnitt über die Phylakterien hat Zidkijah trotz der Überschrift vielleicht nicht von Raši, sondern aus der Sammlung des Jehuda b. Barzilai, jedoch wohl kaum aus der ursprünglichen Quelle (Jehudai Gaons הלכות פסוקות) entlehnt; s. שה"ל p. 193^{a}_{43}.
S. 396 Z. 8. Statt Mošeh l. Jekuthiel. Ebenso muss in der Stammtafel (das. Anm. 3) Šelomohs zweiter Sohn Jekuthiel und dessen 1373 lebender Sohn Mošeh heissen. Dem Verzeichnis der de Rossi ist noch der S. 453 genannte Mošeh hinzuzufügen.
S. 400 Z. 6 v. u. Statt Thalmudisten l. Thalmudist.
S. 445. Zu Šelomoh s. Bernfeld in Brodys Hebr. Bibl. I (1896) 55 f., der die Stelle wohl kaum mit Recht auf Jehuda Romano bezieht.
S. 459. Die Bemerkung zur Inschr. Nr. 1 muss heissen: Z. 4—6 l. *ΘΕΟΔΟΡΑΙ ΕΠΟΙΗCΕΝ*.

Zum zweiten Bande.

S. 15. Bulle vom 25. Febr. 1451 gegen Christen, die mit Juden und Sarazenen verkehren. (Dominicus Georgius, Vita Nicolai V., Romae 1742 p. 91).
S. 51. Gutachten Jákob Rafael Pianos über die Ehescheidung Heinrichs VIII. vom 30. Januar 1530 (REJ XXX 309 ff.).
S. 56 Z. 9. Petri Pollidori de vita Marcelli commentarius (Rom 1744) p. 10: In Rom Furcht vor einer Sintflut, et constans quorumdam Astrologorum (Rëubeni und Molkho?) non infirmae notae opinio multorum animos commovit. Clemens flüchtet nach Tibur.
S. 58 Z. 19. David Rëubenis zweites Auftreten in Oberitalien Ende 1535 (REJ XXX 304 ff.).
S. 72 Z. 25 l. מקאציד.
S. 73. Über Manettis Disputationen s. Mai, Spicileg. rom. I 578 f.
S. 117 Z. 24. Die Schreibung גוייזן bei Josef Sambari (Neubauer, Med. jew. chron. I 151_{6} v. u.)
S. 153 Z. 28. Battista Castaldo, Vita del pont. Paolo IV., Romae 1615 (Modona 1618) p. 130 f.: Zwölf jüdische Abgesandte werden bei Paul wegen des Judenzeichens vorstellig. Einer von ihnen bietet 100000 Dukaten für die Zurücknahme der drückendsten Bestimmungen und wird dafür gepeitscht.

S. 159. Relazione (coll. Albèri) serie 2 vol. 4: e fino con mettersi una barretta gialla da Giudeo sopra.

S. 166. Girolamo Catena, Vita del papa Pio V, Roma 1587, p. 52: Helia Archisinagogo (ohne Familiennamen!) getauft. Dagegen Fr. Angelo Maria Loriolo, Ristretto della vita del beato Pio V., Milano 1672, p. 45: Elia Carcosso mit 3 Söhnen, 1 Enkel und 36 anderen.

S. 174 Anm. 1. Marc' Antonio Ciappi, Compendio delle... attioni... di papa Gregorio XIII, Roma 1596, p. 69: Taufe des Salomone Corcos, der den Namen Ugo de' Buoncompagni erhält. Er wird Conservatore, sein Sohn (Lazaro) Gregorio wird Caporione der Stadt Rom.

S. 180. Dem Maggino Gabrieli gestattet Karl III. von Lothringen in einem auf 25 Jahre ausgestellten Patent vom 22. Juni 1597 Magazine mit levantinischen Stoffen in Nancy und anderwärts zu errichten. Er wird als consul général de la nation hébraïque et levantine bezeichnet (REJ. XXXI 75 ff.).

S. 193. Publications of the American Jew. Hist. Society IV (1896) 56. Jákob Nieto kommt angeblich 1590 von Ferrara nach Rom, um von Clemens VIII. eine Bulle für die Befreiung Gefangener zu erhalten. Da letzterer aber erst 1592 zur Regierung kam, so ist die Aussage wohl gefälscht.

S. 279. Šemuel ibn עמרון in Damaskus bei Josef Sambari (Neubauer, Med. jew. chr. I 153_6).

S. 283 f. Joh. P. Eustachius s. REJ XXX 281. 283 $_{3.\ 6.\ 7.\ 24.\ 25.}$

S. 292 Z. 1. Vgl. Battista Castaldo a. a. O. 130; Carlo Bromato, Storia di Paolo IV. (Ravenna 1753) II 228. Il senato veneto aveva già da se a gli Ebrei . . . assegnato il chiuso Recinto di varie case nominato il Ghetto.

S. 294 Z. 7. Unter Sixtus mehr als 12000 (MAJ Dumesnil, Hist. de Sixte Quinte, Paris 1869, p. 104).

S. 363 Z. 7. Neuordnung des Judeneids, angeregt durch einen Prozess der Gemeinde mit Abraham Elijah Baraphael. Dekrete vom 24. Mai, 13. Juli, 17. August, 15. Sept. 1826. (Analecta iur. pontif. 1873 XII 1020).

S. 388. Die Brochure der beiden Täuflinge Abbés Lémann vom 15. Aug. 1873 „Lettre aux Israélites dispersés sur la conduite de leurs correligionnaires, à Rome, durant la captivité de Pie IX au Vatican" verdient keine Beachtung.

S. 446 Z. 19 ff. Das Verhältnis ist umzukehren! Elijah b. David ist aus Rom nach Kreta, Šemarjahs Vater aus Kreta nach Italien ausgewandert.

S. 80 Anm. 6. Zwei Brüder Israels: David in Salonichi und Nissim in Mantua, und ein Sohn Israels, namens Ḥananel in Constantinopel sind nach JQR. VIII 514. 519 hinzuzufügen.

Ein nachträglich bemerkter Irrtum in der Nummerierung der Inschriften ist, da dieselben mit der gleichen Nummerierung in der Kulturgeschichte der ersten Periode verwertet worden sind, in Beilage I des ersten Bandes absichtlich nicht verbessert worden.

Register der Eigennamen

mit Ausnahme der in den Beilagen aufgeführten.

Helia s. Elijah; Giacomo, Jacopo, Jacobus s. Jâkob; Juda, Judas s. Jehuda; Manoello, Manuele s. 'Immanuel; Moses, Moyses, Mosè, Mosse s. Mošĕh; Samuel, Samuele s. Šemuel; Salamon, Salomon, Salomone s. Šelomoh; Simon, Simeon, Symeon s. Šimôn.

Abba Kolon 86 f.
Abba b. Zemêna 152. 171 f.
'Abderraḥmân 138.
Abigdor Khohen 267. 273. 375. 377 f. 380. 383. 386.
Abraham, Abrahames 34. 82 u. ö.
— 342.
— 438.
— b. David 186.
— — Maimuni 254. 421.
— b. Ḥajjim Zarfathi 321.
— b. Ḥasdai 321.
— b. Ḥija 423.
— b. Jeḥiel 220. 261. 357. 374.
— Rofe b. Jeḥiel 'Anaw 263. 276. 291. 374 f. 396.
— b. Jizḥak 321.
— b. Joab 212. 220. 356 f.
— — 278 f. 395.
— b. Josef von Pesaro 260. 273. 379. 383.
— Khonath b. Šelomoh 185.
— ha-Lewi 178.
— gen. Ezraḥ b. Mathithja 220. 368.
Abraham b. Meïr ibn 'Ezra 223. 248. 270. 275. 331. 338. 369–372. 382. 387. 390 f. 411. 428. 444 f. 450. 455.
— b. Mordkhai ha-Rofe 332.
— Sohn des Moyse 305.
— b. Šemarjah 448.
— b. Šemuel Abûlâfia 247—250. 275. 327. 404. 454.
Achiabus 191.
Abšalom 296.
Abu Ahrûn 179.
Adam de Usk 345.
degli Adolescentoli, Familie 24. 299. 444.
Adorus 82.
Aegidius v. Colonna 441 f.
Aelia 60. 68.
Aelianus 60.
Aemilia Theodora 60.
Aemilius Valens 60. 75.
Agatharchidas v. Knidos 106.
Agobard 136.
Agrippa, Vipsanius 11 f. 39. 79.
— I. 16—19. 64. 78.

Agrippa II. 19. 25. 79. 102. 104 f. 108.
— Sohn des Fuscus 61. 75.
Agrippesii 12. 39.
Aḥai Gaon 365. 374.
Aḥašweroš 189.
Aḥron 52.
— b. Elijah aus Nikomedien 447.
— b. Šemuel ha-Nasi 179.
— aus Toledo 330. 423.
Aischines 95 f.
'Akiba R. 28. 88.
Akme 64.
Akusilaos 106.
Alarich 126 f.
Alberich 138 f.
Albertus Magnus 397. 441 f.
Alexander d. Gr. 1 f. 178. 189 f.
Alexander 12 f. 78. 191.
— 60. 61. 68.
— II. 215 f.
— III. 224 ff. 260. 263. 266.
— IV. 231. 239 f. 241. 274.
— V. 322.
— Jannai 6.
— Polyhistor 85. 106.
— Severus 33 f. 41. 43. 61. 90.
Alexandria Severa 60.
Alfarabi 247. 411. 419. 436.
Alfasi 350. 358. 377. 383.
Alfons v. Aragonien 242.
— v. Castilien 245.
— VI. v. Leon und Castilien 217.
'Alî b. Ridhwân 403.
Alityros 21. 63. 101.
Alleuccio, Sohn des Mosè 305.
Almanzi, Josef 291.
Alvaro, Pablo 138.
Alypis 68.
Ambrosius 122. 163.
Amelius 68.
Amithai 181.
'Ammâr b. Alî 253. 399.
Ammias 61.
'Amos 356.
'Amram b. Šešna Gaon 180.
Anaklet II. 169. 215. 221 f. 296.
R. 'Anan 202.
'Anan b. David 170.
'Anan b. Marinus 224. 355.
Anastasius IV. 223.
Anatolio 398.
'Anaw (Anau), Familie 24. 299. 332. 356. 456 f.
Andokides 95.
Andreas 169. 298.
Andromachus 127.
Angelo di Camerino 442.
— Malaspina 257.
— di Manuele (Magister Angelus) 317 ff. 321. 330. 345.
— Tubatore 257.
Angelus 239.
Annianus 67.
Antichristo 156.
Antiochus v. Commagene 16.
Antipas 13. 191.
Antipater 9.
— Sohn des Herodes 13. 64. 78. 191. 195.
— Sohn des Jason 4.
Antiphon 95 ff.
Antonia 16.
Antonina 60.
Antoninus 18.
— 90.
— Pius 31 f. 117.
Antonius 6. 191.
— (Antius) 128.
— Petrus 321.
Apion 17. 84. 107 f.
Apollodor 93 ff.
Apollonius Molo 85.
Aquila 19 f. 76.
— 363.
Archagathos s. Cäcilius v. Kalakte.
Archelaus 13. 78 f. 191.
Arigern 131.
Aristeas 105 f.
Aristobul 12 f. 78.
— II. 5 f. 9.
Aristoteles 411. 415. 419. 424. 436. 442. 455.
Armilus 156 f.
Arnold v. Brescia 223.
Arrigo, Don 266.
Arruas 83.
Arsenius 136.

Artapanus 106.
Ašer Mošeh Romi 334.
Asinius Pollio 13. 78. 107.
Aster 67.
Asterius 68.
Atronius Tullianus 75.
Augustesii 12. 39. 61.
Augustinus 127. 165.
Augustus 1. 11—14. 18. 39. 59. 71 f. 78 f. 81. 85. 195.
Aurelia 59 f. 68. 75.
Aurelian 35.
Aurelius 60. 68. 75.
Averroes 397. 411. 415. 419. 442.
Avicenna 332. 399. 410. 436.
Avienus 55.
'Azarjah 109.
Azelus 82.
Bâ b. Zabîna s. Abba b. Zemêna.
Bacchus 84.
Baḥja 248.
Balduin Trevirensis 303.
Bar Kapparah 150.
— Khokhba 30. 90.
Barukh b. Jiẓḥak 450.
— b. Jonah 180.
Barvalentinus 68.
Barzaarona 68.
Basilius 181.
Belisar 127. 132.
Benedictus Christianus 214.
Benedikt VIII. 211. 213. 354.
— IX. 211. 213.
— X. 351.
— XI. 258. 302.
— XII. 310.
Benjamin 266.
— b. Abraham 'Anaw 235 f. 237 f. 240. 244. 277. 295. 374 ff. 379—382. 384. 386 f. 452.
— b. Abraham 368.
— Diodati 305.
— Rofe b. Jeḥiel 'Anaw 276. 374 f. 396.
— b. Jeḥiel 443.
— b. Jehuda Bozecco 276. 331. 341. 387. 388—392. 417. 426. 440.
— b. Jiẓḥak 253. 400. 438. 443.
— b. Joab b. Šelomoh 223. 275. 370 f.
Benjamin b. Joab 278. 333. 387. 389. 423. 438.
— b. Menaḥem Corinaldo 324.
— b. Mordkhai aus אסף לוצו 453 f.
— b. Mošeh 325. 452.
— — 375.
— b. Šabthai 227.
— b. Šelomoh 375. 418.
— v. Tudela 194. 225. 227. 259 f. 263. 266. 280. 295. 375.
Berardus de Uribaldis 303.
Berengar v. Narbonne 216.
Berenice 16. 78.
— 25. 79. 91. 191.
Bernard de Balzo 244.
— v. Clairvaux 221 f.
Berosus 107.
Beruzia (Belurith) 74.
Bethel, Familie 299. 307. 332.
Beturia Paulina 44. 67. 74 f.
Biongoda 401.
Blaesilla 173.
Boccaccio 342.
Bocchoris 83.
Bodo 136—138.
Boethius 442.
Bonifaz VIII. 228. 255—258. 280. 302.
— IX. 317 ff. 321.
Bonjoudas 246.
Bosio 49. 51.
Bosone da Gubbio 266. 430 f.
Bozecchi (Busecchi), Familie 250. 261. 299. 341. 388.
Brancaleone 239.
Brunetta 340. 422. 438.
Bruno de Lungoburgo 403.
Bucius Petri Jacobi 302.
Cadalus 215.
Caecilius v. Kalakte 14. 59. 92. 93—100.
— Niger 93.
Caesar 1. 6. 8—10. 11. 16. 37. 71. 111.
Caius s. Caligula.
Caligula 16—18. 107. 109.
Calixt II. 215. 219. 221 ff. 225. 245.
Cambyses 189.
Campesii 39. 50. 61. 74.
Can Grande 429 f.

Caracalla 33. 295.
Carcaresii 39 f. 75.
Castricius 59. 68.
Cattia Ammias 75.
Celsus 84.
Cencio Frangipane 215.
Cestius 101.
Chaerea 18.
Chrestus, Christus 19. 34.
Chrysis 74.
Cicero 7 f. 38. 85. 96 f.
Cino da Pistoja 431.
Claudia Aster 55. 59.
Claudius 11. 18 ff. 54. 59. 76. 79.
— II. 35. 61.
— 11.
— Joses 54. 59.
— Propinquius 59.
— Rutilius Namatianus 113. 146. 157.
Ti. — Philippus 45.
Q. — Synesius 44. 59.
Clemens II. 214.
— III. 228.
— IV. 242 f. 245 f. 251.
— V. 258. 302.
— VI. 313.
— Romanus 77.
Clodius 59.
Cölestin II. 222.
— III. 228.
— V. 255.
Colonna 255. 311. 314.
Commodus 18. 32.
Consiliolus 239.
Constantinus 60.
— d. Gr. 2. 35. 78. 113 ff. 161.
Constantius 60.
— 117 f. 121. 155.
Crescentius 211.
Crispina 59. 65. 68.
Cromatius 265.
Cyrus 188 ff.
Damascus 82.
Damiani, Petrus 267 ff. 351.
Daniel 227. 375.
— 375. 380.
— 423 f. 438.
— 436. 438 ff.
Daniel b. Jeḥiel 220. 357.
— b. Jehuda 452.
— b. Šemuel b. Daniel ha-Rofe 330.
Dante Allighieri 303. 425. 428 ff. 435. 437. 439 f.
Darius 189.
David 26. 188. 439.
— 386.
—, Exilarch 406.
— b. Jaḥja 422.
— Kimḥi 331. 390.
— b. Josef Kimḥi 331.
— b. Abraham Maimuni 259. 405. 407. 421.
Decius 35.
Deinarchos 95.
Demetrius 106.
Demosthenes 95 ff.
Deodatus b. Šabthai 320.
Didymos 95.
Diokles 107.
Diocletian 35. 119.
Diodato 305.
— Sohn des Mosè 305.
Dionysius v. Halikarnassus 1. 14. 93 ff. 99 f.
Dius 107.
Dolabella 10.
Domitia 103. 105.
— Felicitas 60. 68.
Domitian 22. 26—29. 38. 71. 74. 105. 108.
Domitilla 28.
L. Domitius Abbas 60. 68.
Donnolo s. Šabthai b. Abraham.
Duma 152 f.
Dunaš b. Thamim 193.
Elaea 39 f.
Elagabalus 33.
Elázar s. Bodo.
— 105.
— 181. 356.
— b. 'Azarjah 28.
— b. Jehuda 355.
— b. Jose 31. 49. 79. 91. 112.
— Kalir 182. 193. 294.
— b. Mathithja 370.
— b. Šemuel v. Verona 260. 375. 400.
Elḥanan b. Šelomoh 386.

Elḥanan b. Šimôn 296 f.
Elijah 155. 201 ff.
— s. Paulus 168.
— 143.
— (Helia) 322.
— Beër b. Šabthai 320. 332. 334.
— b. David 446.
— b. Jeḥiel b. Šabthai b. Abigdor 452.
— b. Jehuda Rofe 321.
— Manuelis 305.
— ha-Parnes ha-Ikriti 450.
— de Pomis 256 f. 263.
— Sabbati s. Elijah Beër.
Eliézer, R. 155. 202.
— b. Ḥyrkan 110 ff. 378.
— ha-Kappar 112.
— v. Metz 381.
Epaphroditos 105. 108.
Eparchia 75.
Ephorus 106.
Eugen III. 222 f. 225.
Eulogius 55. 61.
Eupolemos, Sohn des Johannes 4.
Eusebius 108. 115. 190.
Eustathios 189.
Eustochium 173.
Eutropius 55.
Fanciulli, Familie s. degli Adolescentoli.
Faustina 52. 60 f. 63.
— 151.
Faustinus 60.
Faustula Provincia 60.
Felix 101.
— 119.
Ferrier Liautaud 246.
Firmicus Maternus 114.
Flaccus, L. Avillius 17 f.
— L. Valerius 8.
Flavia 59 f. 68.
Flavius Clemens 28 f. 74.
— Josephus s. Josephus Flavius.
— Julianus 59 f. 68.
Francesca da Rimini 436.
Francesco Baroncelli 313.
Frangipani 215. 218 f.
Friedrich I. 223.
— II. 228 f. 231. 239 f. 398.
— III. 79
Fulvia 14 f. 73.
Fuscianus 32.
Fuscus Aristius 37.
Gabinius 6.
Gadias 59.
Gajo, Maestro 252—254. 272. 275 f. 399 ff. 405 ff. 415. 418. 438. 443.
Galbin 295.
Galenus 399 f. 403. 410. 436.
Galerius 35.
Gallicanus 55.
Gallico (Gallichi) 25. 262. 299. 341.
Gallienus 295.
Gallus 155.
Gamliel R. 28. 49. 68. 77. 79. 287.
Garrucci 49.
Gaudentius 121.
Gelasius I. 127 f.
— II. 215. 219. 221.
Georgius de Perleonibus 301.
Germanicus 16. 18.
Geršom b. Jehuda 193. 350. 365.
Al-Ghazali 443.
Giordano Pierleone 215. 222. 495.
Giovanni de' Cerroni 313.
— Pipino 312.
— Savello 311.
Gratian 121 ff.
Gratianus Belmontis 295.
Gregor I. 132—135. 145. 149. 159. 174. 216. 219. 264.
— VII. 212. 216 ff. 255. 267.
— VIII. 228.
— IX. 211. 232—237. 264.
— X. 244 f.
— XI. 315.
— XII. 321 f.
Guido de Pileo 302.
Guillelmus Paniterius 321.
Fra Guittone v. Arrezzo 429.
Hadrian 30 f. 38. 90. 93. 108 f. 178.
— IV. 223 f.
Hai Gaon 352. 358. 362 ff.
Ḥajjim b. Šelomoh ibn Baka 420.
Ḥama b. Ḥanina 172.
Hameathi 299. 398.
Ḥananel 160. 180 f. 356.
— b. Ḥušiel 350. 353. 358. 362. 365.

Ḥananel b. Thanḥum 348.
Ḥananja 109.
— 110.
Ḥanina 353.
Hannibal 190.
Ḥasdai ibn Šaprut 144.
Hebräer 39 f.
Hegesippus 187. 191 f.
Heinrich II. 199. 212.
— III. 212. 214.
— IV. 217.
— V. 215. 218. 265.
— VII. 303 f. 334.
— Octavianus 257.
Hekataeus 107.
Ḥelbo, R. 172.
Helena 118 f.
Heliodor 190.
Hellanikus 106.
Hermagoras 94.
Herodes d. Gr. 12 f. 38. 64. 78 f. 81. 88. 190 f.
— 19.
— 108.
Herodot 107.
Hesiod 106.
Hestiaeus 106.
Ḥiel 437.
Hieronymus 95. 126. 163. 172 f. 184.
— 107.
Hierosolymus 83.
Ḥija b. Abba 171.
Hildebrand s. Gregor VII.
Hillel 194.
— Arzt 443.
— b. Šemuel 248. 253 f. 260. 266. 272 f. 280. 398. 400—409. 410. 415—418. 421. 426. 443. 496.
Hippokrates 399 f. 403. 436.
Hippolytus 32. 77.
Hispalus 3. 5.
Ḥonein b. Iẓḥak 399.
Honestus 267 f.
Ḥoni ha-Meággel 30.
Honoratus 58 f. 68.
Honorius 8. 123 ff.
— II. 221.
— III. 231 f.
Honorius IV. 251.
Horaz 37. 81.
Hošajah 172.
Hypereides 95.
Hyrkan II. 5. 9.
Jaïr Ḥajjim Bacharach 187.
Jakar b. Šemuel ha-Lewi 355.
Jákob 289. 341.
— Anatoli 289. 398.
— b. Benjamin 180.
— Caietanus 265.
— Cincio 311.
— Colonna 251.
— Gaon 220. 289. 353. 357.
— b. Jakar 220. 355.
— b. Jehuda 260.
— b. Jekuthiel 212.
— b. Jiẓḥak ha-Lewi 355.
— Khohen 401.
— v. Mallorca 308.
— v. Marvège 295.
— b. Meïr (Tham) 180. 224. 355.
— b. Mošeh ibn 'Akhsai 420.
— b. Nissim 351 ff.
— Savelli s. Honorius IV.
— v. Würzburg 273. 383.
Januarius 87.
Janus 193.
Jason, Sohn des Eleazar 4.
Ibn Zohr 400.
Jeḥiel 225. 227.
— 386.
— der Fette 443.
— b. Abraham 220. 357.
— b. Benjamin 375.
— b. Daniel 277. 291. 375.
— Ḥaj b. Joab 332.
— b. Jekuthiel 243. 277. 393 ff.
— b. Joab 263. 280. 418.
— b. Nathan 278.
— b. Šabthai 452.
— b. Šelomoh b. Joab 331.
— — 396.
— aus Trastevere 227. 260.
— b. Zidkijah 278.
Jehuda he-'Anaw 371.
— Dajjân 263. 438.
— Parnes 263. 342. 438.

Jehuda ha-Nasi 90.
— Schreiber 331.
— b. Bathyra 110.
— b. Benjamin 'Anaw 263. 277. 374 ff. 377 f. 380. 382. 388. 393. 419.
— — 276. 389.
— Ḥajjûǧ 350. 370.
— al-Ḥarizî 398. 419. 421. 423. 433. 438.
— b. Jákob 334.
— der Fette b. Jeḥiel 443.
— b. Jekuthiel 349.
— b. Ilai 87 f.
— b. Kalonymos 227.
— aus Karioth 168.
— Kolon 292.
— b. Kureis 184.
— ha-Lewi 438.
— Makkabi 4.
— b. Menaḥem 368.
— b. Mošeh (Leonte) 227. 372 f. 375.
— — Masconi 186. 450.
— — Romano 266. 273. 278. 340. 375. 388 f. 402. 423. 438. 440–442. 445. 447.
— in Salerno 276.
— ha Šaâri s. J. Siziliano.
— b. Šelomoh 414. 416.
— b. Šemarjah 450.
— Siziliano 327. 389. 434. 445.
— in Viterbo 278.
Juda, Judas 67 f. 82. 83. 128.
Jekuthiel b. Jeḥiel 278. 388.
— b. 'Immanuel di Toscanella 324.
— b. Šelomoh de Rossi 396. 496.
Jeraḥmeël b. Šelomoh 166. 186. 192.
Jeruḥam 453.
Ješâja 249.
— b. Mali de Trani 260. 279. 286. 375 f. 380. 383. 390. 400.
Ješuâ b. Jehuda 449.
Jiram v. Magdiel 184.
Jišai, Exilarch 405.
Jišmâel b. Elišâ 80. 110. 112. 178.
— b. Šemarjah 448.
Jizḥak b. Abba Mari 383.
— b. Abigdor 396.
— Benveniste 230.
Jizḥak v. Camerino 375. 377. 380.
— b. Jákob 452.
— b. Jehuda ibn Gajjâth 178.
— b. Malkhizedek 224. 355. 368. 371.
— Menaḥem 292.
— b. Minḥa 275. 427.
— b. Mordkhai s. Gajo.
— b. Mošeh Or Zaruâ 375. 400.
— b. Šabthai Rimos 454.
'Immanuel 317.
— Sohn des Angelo 321.
— Frances 422. 434.
— b. Jákob 427.
— b. Šelomoh 252 f. 263. 266. 271 ff. 275 f. 280. 285. 288 f. 299. 301. 305. 307 f. 327. 338 f. 341. 344. 381. 387. 389. 391 f. 417. 419. 421—440. 441 f. 443 f.
— b. Šelomoh de Rossi 396.
Innocenz II. 221 ff.
— III. 226. 228–231. 233 f. 238. 255. 284.
— IV. 237 ff. 245.
— VII. 302. 319 ff.
Joab 161. 181. 356.
— 262. 334. 341.
— 307.
— 308.
— 356.
— 375. 380.
— b. Abraham 349.
— b. Benjamin 278. 331. 375. 388. 438.
— b. Jeḥiel 426. 446.
— b. Nathan 446.
— b. Šelomoh 223. 227. 275. 369 f.
Joachim v. St. Fiore 241.
Johanan 202.
— b. Zakkhai 102.
Johann XVII. 211.
— XVIII. 211 f.
— XIX. 211.
— XXI. 305. 308.
— XXIII. 322 f.
— v. Anjou 303.
— Hyrkan 4.
Johannes 166.
— de Colonna 303.
— Franciscus de Panciaticis de Pistoria 320.

Johannes v. Gischala 102.
— Octavianus Macclinius 301.
— qu. D. Petri Stephani 303.
— de Ygiano 303.
Johanna 298.
Jomtob ha-Khohen 276. 278.
Jonah ibn Ǵannâḥ 350. 390.
— Gerondi 400f. 452.
Jonadab b. Rekhab 190.
Jonathan 4.
— 67.
— R. 110. 112.
— b. Abiézer 278.
Jose R. 31. 87. 89. 201.
— (Joses) 59. 65. 67.
Josef 82. 164.
— 143.
— (ben?) David 332.
— b. Gorion 187. 195.
— b. Jizḥak ibn al-Fuâl 420.
— Kara 355f. 369. 390.
— Karo 434.
— ha-Khohen 187.
— b. Mathia s. Josephus Flavius.
— b. Pilat 227. 368.
— aus Terracina 135.
Josephus-Flavius 17. 21f. 25. 29. 59. 72. 74. 84. 92. 100—108. 186f. 189 ff.
Josifjah 181.
Jošija R. 110. 112.
Josippon 150. 178. 185—200. 365.
Jošuá b. Ḥananja 28. 80. 90. 110.
— b. Lewi 80. 87. 90.
Jovian 121. 129. 145.
Irene 67. 75.
Irmer 303.
Isachar 161.
Isaios 95.
Isis 83.
Isokrates 95f.
Isolani 323.
Israhel 82.
Issarmida 328.
Jugurtha Colonna 314.
Julia 59. 64. 67. 74f.
— Mammaea 34.
Julianus Apostata 24. 61. 119—121. 147. 156.
Julianus 44. 60. 68.
Julius (Lullus) 160.
— Archelaus 108.
Juppiter Ammon 83.
— Sabazius 3.
Justa 340. 422. 438.
Justinian 115. 127. 132.
Justinus 82.
— Martyr 77.
Justus 68.
— v. Tiberias 104.
Juvenal 62. 73. 81.
Kain 164.
Kalir s. Elázar Kalir.
Kallisthenes 189.
Kallistus 32. 77.
Kalonymos 139.
— b. David Todrosi 443.
— b. Jekuthiel b. Lewi Zarfathi 277.
— b. Kalonymos 263. 301. 307. 309. 339f. 398. 442—444.
— b. Šabthai 220. 224. 354ff. 357f. 366. 496.
Karl d. Gr. 135. 159. 179. 295.
— der Kahle 138.
— IV. 314. 322.
— v. Anjou 242ff. 250. 266. 376.
Karpophorus 32.
Katharina v. Lancaster 223.
Kenan b. Enoš 190.
Kenedai 21. 25.
Kepheus 83.
Keteb Merîrî 157. 271. 294.
Khohen Zedek b. Abimai 180f. 290.
Kimḥi 387. 391f. 405. 411. 454.
Konrad III. 213.
— IV. 289.
— v. Nicosia 318.
Konradin 242. 266.
Koraḥ 417.
Ladislaus 319. 321ff.
Landulph v. Benevent 216.
Larcia Quadratilla 75.
Leah 164.
Lei (Levi?) 305.
Lellus Capucie 320.
Lentulus 10.
Leo VII. 139.

Leo IX. 214. 216.
— Presbyter 189. 193.
— (?) 67.
— 438.
— de Benedicto Christiano 214 f.
— Frangipane 215.
Leonte b. Abraham 368.
— b. Mošeh s. Jehuda b. Mošeh.
Leontius 68.
— aus Jerusalem 161.
Leucius, Sohn des Angelus 318. 321.
Levi (?) 67.
Lewi 386.
Licinius 35.
Livius 107. 190.
Longinus (Pseudo-) 97 ff.
Lothar v. Sachsen 221.
Lucilla 65.
Lucius II. 222.
— III. 227 f.
— qu. Johannes de Fastis de Berta 303.
Lucretia Faustina 60.
Lucretius Cecchus de lo mastro 301.
Lucuas-Andreas 17.
Ludwig d. Fromme 136.
— II. 136.
— IX. 237.
— v. Bayern 308.
— de Sabaudia 303.
Lullus s. Julius.
Lupus 18.
Luzzatto 70. 291.
Lykurgos 95.
Lysias 95 ff.
Magnentius 117.
Maianida Homeris 75.
Maimonides 234. 254. 263. 271. 326. 372. 381. 384. 397 f. 400 ff. 404 ff. 408 ff. 412. 414 f. 417 ff. 421 f. 428. 441 f. 451. 455.
Malkhah 448.
Malkhizedek 355.
Malthaches 191.
Manetho 106.
Manfred 239. 342.
Mannacius 75.
Mansi, degli s. 'Anaw.
Mara 67.
Marc Aurel 32. 63.
Marcella 60. 68.
Marcellus 10.
— 60. 68.
Marcia 60.
Margareta 66 f.
— v. Frankreich 251.
Maria 59. 67.
— 163.
Mariamne 12. 78.
Maro 68.
Marosa 67.
Marozia 138.
Martial 63 ff. 100.
Martin IV. 249 f. 253. 276.
— V. 321. 323 ff. 347.
— spetiarius 301.
Marucchi 50. 53.
Mathia b. Ḥereš 31. 49. 67. 79. 92. 110—112.
Mathias 68.
Mathithja Ḥazak 309.
— b. Šabthai 375.
Matthaeus Parisius 230.
Maxentius 2. 35. 114 f.
Maximus 122 f.
— Taurinensis 163 ff.
Mazliaḥ ibn al Bazak 358. 362.
Meborakh 364. 366.
Megasthenes 107.
Meïr, R. 80. 89 ff.
— b. Barukh v. Rothenburg 252. 383.
— b. Benjamin b. Jizḥak 443.
— aus 'Edriel 184.
— b. Mošeh 262. 375 ff. 380. 382.
— — Jawan 376.
Menaḥem 194.
— 438.
— b. Benjamin 443.
— — b. Jeḥiel 276. 278. 379. 438.
— — b. Menaḥem 277. 389.
— — Recanate 250. 339.
— Bozecco 341. 389. 438.
— b. Jehuda 220. 227. 368.
— b. Mešallem Rofe 324 f.
— b. Mošeh 223. 275. 368 f.
— — b. Benjamin 389.

Menaḥem b. Nathan 319.
— b. Šelomoh 367.
— b. Seruk 382.
— Zemaḥ b. Abraham Jákob 'Anaw 331. 390.
Menander 107.
Menedemus 107.
Menophilus 75.
Mešullam 289. 341.
— 438.
— b. Kalonymos 174. 182.
Minhakhneseth s. Bethel.
Mišael 109.
— 278. 291.
Mnaseas 107.
Mochus 106.
Monabazes 21. 25.
Mordkhai b. Benjamin 375. 400.
— b. Jehuda 182.
— b. Jizḥak Rofe 321.
— b. Joab 324.
Mošeh 73. 82ff. u. ö.
— Arzt 322.
— b. Abraham 'Anaw 235. 237f. 376. 386.
— v. Arles 355.
— Rofe b. Benjamin 276. 278. 386ff. 445.
— ha-Sofer b. Benjamin 372.
— ha-Daršan 193. 350. 353. 358. 362.
— b. David 273. 386.
— Emanuele Diodati 305.
— b. Ḥajjim 278. 331. 388.
— b. Jákob 353.
— — Gaon 353.
— b. Jehuda Nagari 444.
— b. Jekuthiel de Rossi 396. 451f.
— — חסין Zifroni 421.
— b. 'Immanuel 422.
— b. Josef 278. 395.
— b. Kalonymos 179.
— Khalfo 358. 362.
— Kimḥi 331. 391.
— — b. Nissim 349.
— di Lisbona 320.
— Vater Menaḥems 224. 368.
Mošeh b. Menaḥem b. Mošeh 223. 275. 369.
— b. Naḥman 242. 331. 409. 411. 416. 455.
— Nasi 212. 220.
— v. Pavia 359. 366.
— Rieti 434. 442. 454.
— Rimos 453ff.
— — b. Dieulosal 453.
— de Rossi 453.
— b. Šabthai 354.
— — b. Menaḥem 278. 389. 445.
— b. Šelomoh aus Salerno 269f. 398.
— b. Šemuel de Roquemaure 449.
— b. Thanḥum 348.
— ibn Thibbon 427.
— di Tivoli 320.
Mosetto 305.
Müller, N. 50.
Münster, Sebastian 185.
Museus 239.
Musafja, Benjamin 366.
Naḥmanides s. Mošeh b. Naḥman.
Naḥmeni 348. 443.
Nasas 143.
Nathan b. Eliézer aus Cento 253. 272f. 275f. 399f. 403. 410. 441.
— b. Efraim 180.
— b. Jeḥiel 178. 194. 202. 220. 261. 266. 272f. 287. 289. 351. 354. 356. 357—366. 368f. 374.
— b. Makhir 160. 373.
— b. Menaḥem 375. 382.
— Offizial 245.
— b. Zidkija 368.
Natrona 155.
Nebukadnezar 440.
Nectanebor 189.
Neḥemja b. Ḥušiel 155f.
Nero 21. 63. 74. 91. 108.
Nerva 29f.
Nestorius (Nestore) 166.
Nethanel b. Josef ibn Almoli 420.
— Trabot 292.
Nikolaus I. 136. 139. 159.
— II. 216.

Nikolaus III. 245 ff. 249. 264.
— IV. 251 f. 255. 266. 399. 402.
— Damascenus 107.
— Donin 235. 380. 386.
— de Judeis 301.
— Pauli Judei 317.
Nissim b. Jákob 178. 350 f. 358. 362. 365.
— ha-Lewi 349.
— b. Šabthai חנין 332. 349.
Noa 161.
Numenios, Sohn des Antiochus 4.
Octavia 22.
Octavianus s. Augustus.
— 138.
Odoaker 114. 127.
Origenes 34. 84. 163.
Otto d. Gr. 138. 148. 194. 196 f.
— II. 139.
— III. 138. 211.
Ovid 64.
Pablo Christiano 242.
Paganinus della Turre 303.
Pancharius 44.
Pandolfo Savelli 251. 257.
Paola 271. 276. 279. 286. 292. 375. 391. 390 f. 438. 444.
Papiscus 163.
Paschalis II. 215. 218.
Patricius s. Natrona.
Paul IV. 261.
Paula Cornelia 173.
Paulus 20. 76. 166 f.
Pelagius 132.
Pelatjon 109 f. 176.
Persius 81.
Pethahja 278.
Petronia 58. 68.
Petronius 58. 68.
Petrus 20. 76. 166 ff.
— Bischof v. Ravenna 131.
— Leonis 214 f. 218 f.
— — 215. 219. 221.
— v. Pisa 160.
Philaster (Philastrius) 121. 163.
Philipp v. Macedonien 189.
August II. 228. 262.
Philipp der Schöne 211. 257.
— aus Toscana 270.
— Sohn des Herodes 13. 78.
Philo 17 f. 106.
Philostratus 107.
Photius 97.
Piatelli, degli s. 'Anaw.
Pierleoni, Familie 214 f. 218. 222. 260 f. 266. 274. 279.
Pietro Mareri 311.
— di Mattuzzo 323.
Pilatus s. Pelatjon.
Pinḥas b. Jaïr 172.
Pipin 135. 295.
Pius 190.
Plato 95 ff. 436.
Plinius 5. 70. 81. 84. 97.
Plutarch 82. 84. 93. 97.
Polybius 107. 189.
de Pomis 24. 256 f. 260. 299.
Pompejus 1. 5 f. 8 f. 16. 113.
Pomponia Grăcina 74.
Poppaea 21. 63. 74. 101.
Porphyrius 455.
Priscilla 19. 76.
Probus 35.
Procopius 59.
Prudentius 119.
Pthonethus Securus 75.
Quingesius 128.
Quintilia 60.
Quintilian 85.
Radagais 125.
Raḥel 165.
Raimundus Bartholomeu s. Mosse Rimos.
Raši 166. 331. 350. 355 f. 358. 366. 369. 382 f. 428. 444.
Raziel s. Abraham b. Šemuel Abûlâfia.
Remus 86. 176.
Rhabanus Maurus 184.
Rhodier 39 f.
Rhoxane 192.
Rienzi 261. 310 ff. 313 f. 334.
Robert v. Neapel 303. 306 ff. 442 ff. 447.

Robert Guiscard 217 f.
Roger v. Sizilien 222.
Romulus 86. 176. 188.
de Rossi, Familie 24. 299. 396.
— Giambattista 50. 54. 63.
Ruben b. Aristobul 82.
Rudolf v. Habsburg 252.
Rufus 58. 68.
Rutilius Namatianus s. Claudius Rutilius.
Saâdia 154. 184 f. 248. 382. 390.
Sabbatia 67.
Sabbatinus 239.
Sabbati(u)s 67.
Sabina 66.
Šabthai 212. 220.
— der Fromme 438.
— b. Abraham Donnolo 150. 178. 276.
— — b. Mošeh Uri 331.
— b. Jeḥiel b. Mošeh Rofe 452.
— b. Mathithja 278. 388. 438.
— b. Menaḥem Bozecco 341. 389. 438.
— b. Mešullam 377.
— b. Mošeh 220. 354.
— Parnes 263. 342. 443.
— b. Šelomoh 263. 275. 375. 400. 411. 418 f.
Salome 67.
Šammai 194.
Sanga (Sancha, Sanctia, Sangisa) 306. 308.
Sar Šalom Gaon 180.
Sara 67. 74 f.
Saturninus 14. 73.
Sciaretta Colonna 314.
Scipio Africanus 160. 188 f.
Šefatjah 160. 180. 356.
Sejan 14. 16.
Šelaḥjah 450.
Šelomith 448.
Šelomoh 296. 399. 439.
— 239.
— 305.
— 315.
— 445 f.
— b. Abraham b. Jeḥiel 220. 367. 369.
— b. Addereth 298. 384. 420.
— b. Ahron Zarfathi 349. 453.
Šelomoh b. David Maimuni 421.
— Elie 305.
— ibn Gebirol 350. 422 f. 452.
— b. Jeḥiel b. Abraham 278. 291.
— b. Jehuda ha-Babli 181—184. 294. 354.
— b. Jizḥak 348.
— — 359. 366 f.
— — Gerundi 182.
— b. Jekuthiel 421.
— b. Josef ibn Jàkûb 420.
— b. Mošeh b. Jekuthiel de Rossi 269 f. 278 f. 395 f. 438. 444. 452.
— Jedidja b. Mošeh b. Josef 277. 395.
— b. Nathan aus Cento 276. 400.
— ibn Parḥon 371.
— de Sabalducchio 318.
— b. Šabthai 374 f. 377. 380 f. 388. 418.
— b. Šelomoh b. Mošeh de Rossi 279. 286. 396. 438. 444.
— Jedidja b. Šelomoh b. Šabthai 278.
— b. Šemuel Petit 405 ff.
— b. Thanḥum b. Zadok 160.
— de Trani 377.
— b. Zidkijah 278.
Šemarjah b. Elijah Cretensis 301. 446—450. 451.
Sempronius Basileus 60.
Šemuel 67.
— 308. 422. 438.
— 353. 373.
— v. Arles 263. 424. 444.
— Rofe b. Daniel Dajjân 421.
— b. Ḥofni 373.
— b. Jehuda ha-Khohen 373.
— b. Jizḥak Rofe 321.
— b. Meïr 356. 366. 373.
— b. Mošeh Zarfathi 349. 453.
— ha-Nagid 186.
— ibn Sason 453.
— b. Šelomoh b. Nathan aus Cento 276. 400.
— ibn Thibbon b. Jehuda 334. 419 f. 427.
— — b. Mošeh 401.
Seneca 72.
Septimius Severus 33. 71. 116.
Šerira Gaon 352.

Severa 60. 68.
Severus 39. 41.
— 60. 68.
— v. Minorca 122.
Siburesii 39. 50. 61.
Sidonius Apollinaris 128.
Sigismund 324.
Silvester 118. 161—163.
Simḥa 254. 263. 283. 386. 420f.
— b. Šemuel v. Speier 375f.
Šimôn 4. 190.
— 67.
— 163f.
— d. Grosse 296ff.
— b. Gamliel 87. 178.
— b. Joḥai 31. 49. 79. 87f. 110. 112.
— Khefa s. Petrus.
— Magus 168.
— Paulelli 320.
— b. Šetaḥ 30.
Simonis 67.
Šimšon 296.
Socus 55.
Sophronius 65.
Stefano Colonna 312.
Stilicho 125f.
Strabo 2. 82. 84. 107.
Sueton 27. 81.
Suidas 93.
Sulla 85.
Symmachus 55.
de synagoga s. Bethel.
Tacitus 64. 73f. 83f. 104.
Tarquinius 295.
Telesinus 56.
— 128.
Tertullian 33. 163.
Thallus 64.
Tham b. David Jeḥaja 185.
Thanḥum b. Mošeh 348.
Thanna debê Elijahu 200—209. 365.
Thebaldus de St. Eustachio 303.
Themistius 129. 403. 411. 415. 419.
Theodat 132.
Theoderich d. Gr. 48. 127—131. 145.
— odor 94.
— odora 188.
— odosius 121ff. 126. 129.
Theodosius II. 125f.
Theophilos 68.
— 163f.
Theudas 30. 41. 49. 70. 108ff. 176.
Thibbon 399. 412. 426.
Thomas v. Aquino 210. 274. 397. 404. 441f.
— de Capellis 257.
Thukydides 96.
Tiberius 14—16. 38. 69. 71. 73.
Timagenes 94. 107. 189.
Titus 1. 21—25. 34. 37. 51. 79. 85. 91. 102ff. 106. 113. 178. 181. 296. 299.
Tobias 67.
Todros b. Jizḥak 306f.
Trajan 17. 30.
Trogus Pompejus 82.
Trophime 68.
Trophimus 68.
Tullius Irenaeus 60.
Ulpia Mara 60.
Ulrich v. Reichenthal 304.
Umani s. ʿAnaw.
Urban II. 215.
— III. 227.
— IV. 241f. 295.
— V. 314f.
— VI. 316f.
Ursacia 68.
Ursacius 61. 68.
ʿUzi 188.
Valens 121. 129. 145.
Valentinian 55. 121.
— II. 126.
Valeria 60. 68.
Valerian 35.
Valerius 60. 68.
Varro 85.
del Vecchio 25.
Velactano de Velletri 257.
Venerosa 66.
Verres 5. 93.
Vespasian 21. 23. 25. 32. 38. 85. 102. 104.
Vesula 56.
Victor 135.
— 224.
Victorina 55.

Villani 309.
Virgil 439,
Volumnius 12. 39. 74.
Wenzel 322.
Wibert v. Ravenna 215. 217 f.
Wifred v. Narbonne 216.
Zabuttas (Zebedaeus) 67 f.
Zakharia b. Sâid al-Jemeni 200.
Zambri 161.
Zeéra 171 f.
Zefo b. Elifaz 188.
Zekharja s. Abraham b. Šemuel Abú lâfia.
Zemaḥ Gaon 360. 365
Zeraḥjah b. Jizḥak b. Šealthiel 253. 271 ff. 275 f. 398. 400. 403. 409—418. 421. 424. 426. 447.
— ha-Lewi 383 .
Zidkijah 443.
— b. Abraham 'Anaw 237 f. 249. 273. 276. 283. 288. 295. 373. 376 f. 379. 381. 382—386. 387 f. 390 f. 419. 438.
— b. Benjamin 'Anaw 249. 267. 273. 376. 378.
Zifroni 299. 421.
Zir b. Hadadèzer 188.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.

4892 G3C

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.

1 3/S1 BR
01 93 53-005 JC 4892

Stanford University Libraries
3 6105 002 368 582

DATE DUE

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004